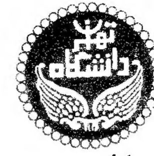
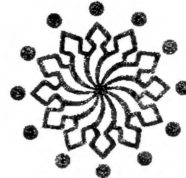






سلسله انتشارات

همایش بین المللی قرطبه و اصفهان
دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب
اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱

(۲۷)

زیر نظر و اشراف
دکتر مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک گیل

تهران ۱۳۸۴

شرح الإشارات والتنبيهات

امام فخرالدّین محمّدبن عمر رازی

(۵۴۴-۶۰۶ هـ.ق.)

جلد دوّم

فلسفه (طبیعیّات ـ الهیّات) و عرفان

مقدّمه و تصحیح

دکتر علیرضا نجف‌زاده

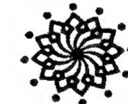
تهران ۱۳۸۴

سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
شماره ۳۲۵

فخر رازی، محمدبن عمر، ۵۵۴؟ ـ ۶۰۶ق.
شرح الاشارات و التنبیهات [ابن سینا] / فخرالدین محمدبن عمر رازی؛ مقدمه و تحقیق علی‌رضا نجف زاده. -- تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳
۲ ج.

ISBN 964-7874-76-6 (ج. ۱)
ISBN 964-7874-77-4 (ج. ۲)

عربی.
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
مندرجات: ج. ۱ منطق. -- ج. ۲. فلسفه (طبیعیات ـ الهیات) و عرفان.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ – ۴۲۸ق. -- الاشارات و التنبیهات -- نقد و تفسیر ۲. فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. ابن سینا، حسین‌بن عبدالله، ۳۷۰ – ۴۲۸ ق، الاشارات و التنبیهات. شرح. ب. نجف زاده، علی‌رضا، ۱۳۳۹ -، محقق. ج. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. د. عنوان. هـ. عنوان: الاشارات و التنبیهات. شرح.
BBR ۴۱۵ / ۴ش۳ف ۱۸۹/۱
۱۳۸۳
کتابخانه ملی ایران ۳۴۹۳۵-۸۳م



شرح الإشارات و التنبیهات (ج ۲)
امام فخرالدین محمّدبن عمر رازی
مقدّمه و تصحیح: **دکتر علی‌رضا نجف زاده**

مدیر اجرایی انتشارات همایش: فاطمه بستان‌شیرین
چاپ اول، ۱۳۸۴ □ شمارگان ۱۰۰۰ نسخه
چاپ: مؤسسهٔ چاپ و انتشارات دانشگاه تهران

دفتر مرکزی: تهران ـ خیابان ولی‌عصر ـ پل‌امیربهادر ـ خیابان سرگردبشیری (بوعلی) ـ شماره ۱۰۰
تلفن: ۳ـ۵۵۳۷۴۵۳۱، دورنویس: ۵۵۳۷۴۵۳۰
دفترفروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه ـ ساختمان فروردین ـ شمارهٔ ۱۳۰۴، طبقه چهارم ـ شماره ۱۴؛ تلفن: ۶۶۴۰۹۱۰۱
شابک: ۹۶۴ـ۷۸۷۴ـ۷۷ـ۴ ISBN : 964-7874-77-4
قیمت: ۹۳۰۰ تومان

سلسله انتشارات
همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

۱- **علاقةالتّجرید،** (شرح تجریدالاعتقاد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (جلد ۱)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی

۲ـ **علاقةالتّجرید،** (شرح تجریدالاعتقاد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (جلد ۲)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی

۳ـ **الرّاح القَراح،** حاج ملّا هادی سبزواری، به اهتمام مجید هادی‌زاده

۴ـ **مرات الازمان،** ملّامحمّد زمان از شاگردان مکتب میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی دهباشی

۵ـ **رسائل ملّاادهم عزلتی خلخالی،** مشتمل بر چهارده کتاب و رساله (جلد ۱)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی

۶ـ **مصنّفات میرداماد،** مشتمل بر بیست کتاب و رساله، به اهتمام استاد عبدالله نورانی

۷ـ **شرح فصوص الحکمة،** سید اسماعیل حسینی شنب غازانی، به اهتمام علی اوجبی

۸ـ **ترجمهٔ رسالهٔ السعدیهٔ،** سلطان حسین واعظ استرآبادی، به اهتمام علی اوجبی

۹- **هدیّةالخیر،** بهاءالدّوله نوربخش، تصحیح و تحقیق سیّد محمد عمادی حائری

اهتمام منوچهر صدوقی سها

۱۱ـ **ذخیرةالآخرة**، علی بن محمد بن عبدالصّمد تمیمی سبزواری، تصحیح سیّد محمد عمادی حائری

۱۲– **شرح کتاب نجات ابن‌سینا**، از فخرالدّین اسفراینی، به اهتمام دکتر حامد ناجی اصفهانی

۱۳ـ **دُرّ ثمین**، سیّد محمّدباقربن ابوالفتوح شهرستانی موسوی، به اهتمام علی اوجبی

۱۴– **الرسالة الشرفیة فی تقاسیم العلوم الیقینیة**، ابوعلی حسن سلماسی، مقدّمه و تصحیح حمیده نورانی نژاد و محمدکریمی زنجانی اصل.

۱۵– **تنقیح‌الأبحاث للملل الثّلاث ابن کمونة**، به اهتمام محمدکریمی زنجانی اصل.

۱۶– **شرح فصوص الحکم**، کمال‌الدّین عبدالرّزاق کاشانی، به اهتمام مجید هادی‌زاده

۱۷– **دیوان اشعار منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام**، با ترجمه منظوم از مولانا شوقی، مقدمه، تصحیح و تعلیق دکتر سیّده مریم روضاتیان

۱۸– **الشفاء (الإلهیات) و تعلیقات صدرالمتألهین علیها**، و عون اخوان‌الصفاء علی فهم کتاب الشفاء، بهاءالدین محمد الاصبهانی، تحقیق و تقدیم و تعلیق دکتر حامد ناجی اصفهانی

۱۹– **قصیدهٔ عشقیّه**، از سیّد قطب‌الدین محمد نی‌ریزی شیرازی، مقدّمه، ترجمه، تصحیح و تعلیق محمدرضا ذاکر عباسعلی

۲۰– **داروهای قلبی**، اثر حکیم محمدباقر موسوی، تصحیح و تحقیق سیّد حسین رضوی برقعی

۲۱– [illegible]

۲۲– **مجموعه مقالات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان**، زیر نظر و اشراف دکتر سیدعلی اصغر میرباقری فرد، با همکاری فاطمه بستان شیرین

۲۳– **علوم محضه از آغاز تا تأسیس دارالفنون**، گرد آورنده دکتر مهدی محقق

۲۴– **نبراس الهدی**، تألیف حکیم متألّه حاج ملا هادی سبزواری، تصحیح و مقدمه دکتر سید صدرالدین طاهری

۲۵– **حکمةالعین نجم الدّین دبیران کاتبی قزوینی**، تصحیح و پیشگفتار از دکتر عباس صدری

۲۶– **شرح الإشارات و التنبیهات**، امام فخرالدّین محمدبن عمر رازی، (جلد ۱)، مقدمه و تصحیح دکتر علی‌رضا نجف‌زاده

۲۷– **شرح الإشارات و التنبیهات**، امام فخرالدّین محمدبن عمر رازی، (جلد ۲)، مقدمه و تصحیح دکتر علی‌رضا نجف‌زاده

فهرست مطالب مقدّمه

فهرس مطالب كتاب شرح الإشارات و التّنبيهات للإمام فخرالدّين الرّازى

الموضوع | الصفحه

المسئلة السّادسة: فى إثبات الاستحالة

المسئلة السّابعة: فى أحكام النّار

المسئلة الثّامنة: فى ذكر حكمة اللّه تعالى فى خلق العناصر

النّمط الثّالث: فى النّفس الأرضيّة و السّماوية

القسم الأوّل: فى بيان أنّ النفس ليست عبارة عن البدن و لاعن المزاج و أنّها واحدة

المسئلة الأولى: فى بيان أنّها ليست عبارة عن هذا البدن

المسئلة الثّانية: فى بيان أنّ النّفس ليست بمزاج

الموضوع | الصفحه

المسئلة الثّالثة: فى وحدة النّفس و كيفيّة تأثّرها عن البدن و كيفيّة تأثّر البدن عنها

القسم الثّانى : فى أحكام الإدراک

المسئلة الأولى: فى ماهيّة الإدراک

المسئلة الثّانية: فى بيان درجات الإدراكات فى التّجرّد

الموضوع	الصفحه

الموضوع	الصفحه

النّمط العاشر: فی أسرار الآیات

المسئلة الأولیٰ: فی سبب التّمکّن من ترک الغذاء مدّة مدیدة

المسئلة الثّانیة: فی سبب التّمکّن من الأفعال الشّاقّة

المسئلة الثّالثة: فی سبب التّمکّن من الإخبار عن الغیوب

المسئلة الرّابعة: فی لمیّة خوارق العادات

فلسفه در جهان اسلام

و

ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان

به نام خداوند جان و خرد　　　کزین برتر اندیشه برنگذرد

مردم ایران زمین از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجّه داشته و به عقل و خرد ارج می‌نهاده‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته همچون **دینکرت** و **بندهشن** و **شکندگمانیگ ویچار** نمودار و نمونه‌ای از سنّت بکار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجّه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بودگاه‌گاه به وسیلهٔ مورّخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بسپارند. مسعودی مورّخ بزرگ اسلامی در کتاب ***التنبیه والإشراف*** خود می‌گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزدِ یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارندهٔ علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود.او در ادامهٔ سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقبشان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی‌دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده‌اند:

ابن حوقل در کتاب *صورة‌الأرض* هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از قلعة‌الجصّ (=دیرگچین) یاد می‌کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می‌داشته و علوم رفیع و منیع خود را هم در همانجا تدریس می‌کرده‌اند. و یاقوت حموی در *معجم‌البلدان* نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارّجان فارس می‌گوید که دانشمندان آنجا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستق که به گشته دفتران (=گشته دبیران) معروف است می‌نویسند.

چهار طبقهٔ ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (= منجمّان)، زمیک پتمانان (= زمین پیمایان، مهندسان)، پجشکان (=پزشکان) و داناکان (= دانایان) نشانهٔ توجّه آنان به علم و معرفت و طبقهٔ اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیمان‌اند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرّر اندر مکرّر می‌گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

وجود کلمات واصطلاحات علمی همچون توهْم،تخم (= هیولی و مادّه)، چیهر (= چهر، صورت) و گوهر (= جوهر) و همچنین کتابهایی همچون *البزیدج فی‌الموالید* (بزیدج = در پهلوی ویچیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و *الاندرزغر فی‌الموالید* (اندرزغر = اندرزگر) نشانهٔ جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان ژوستی نین امپراطور روم مدارس آتن را بست تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نعیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم(ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که *سلمان منّا أهل البیت*. و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: **لو کان العلمُ بالثّریا لنالَه رجالٌ منْ فارس.** اگر دانش در ستارهٔ پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینهٔ علم و علم‌دوستی ایرانیان باستان است.

سرمایه‌های علمی ایرانیان تا زمانهای بعد در گنج‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها نگهداری می‌شده و مورد نسخه‌برداری و استفاده قرار می‌گرفته است. ابن طیفور در کتاب **بغداد** خود از مردی به نام عتّابی نقل می‌کند که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتابها را بازنویسی می‌کنی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می‌توان یافت زبان از ماست و معانی از آنان است.» و همین امر را از زبان ابن هانی اندلسی می‌شنویم که مردی را می‌ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامهٔ لفظ عربی حجازی عرضه می‌داشته است:

و کانَ غیرَ عجیبٍ أن یجیءَ لهُ المعنی العِراقیُّ فی اللّفظِ الحجازیِّ

این عنایت و توجّه به مسائل عقلی و خردگرائی اختصاص به خواص نداشت بلکه برخی از عوام واهل حِرَف نیز خود را به بحث‌های فلسفی و کلامی مشغول می‌داشته‌اند چنانکه همین ابن حوقل می‌گوید که من در خوزستان دو حمّال را دیدم که بار سنگینی را برپشت می‌کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقائق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیّه همهٔ دروازه‌های علم و دانش را بر روی خود بازکردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند کتابهای مهم ارسطو همچون *الطّبیعه* و *الحیوان* و *اخلاق نیکوماخس* و همچنین کتابهای افلاطون همچون *جمهوریّت* و *طیماوس* و *نوامیس* وکتابهای دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفت. رازی ازری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن‌سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکّر ریختند که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گذشتگان بود.ابن‌سینا گذشته از استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند میراث فکری بومی و سنّتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب *شفا* صریحاً می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را

بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن‌گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است،این کتاب همانست که من آن را *فی الفلسفة المشرقیّة* موسوم ساختمام. در مورد منطق هم می‌گوید که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهل مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دیگرگون ساختند بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن‌سینا در کتاب *تحصیل* راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعبّاس لوکری شاگرد بهمنیار چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلّاب جوان دشوار و منغلق یافت دست به تألیف کتاب *بیان‌الحقّ بضمان الصّدق* یازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفهٔ شیخین در بلاد خراسان گردید.این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیشتر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه بشمار آمده در برابر متفکّران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلّم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی بشمار نمی‌آید که ابن خلدون در *مقدّمهٔ خود* از آن تعبیر به «الّا فی‌القلیل النّادر» می‌کند و صراحة می‌گوید: و «**أمّا الفُرس (= ایرانیان) فکان شأن هذه العلوم العقلیّة عندهم عظیماً و نطاقها متّسعا**». و این تازه غیر از جریانهای فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت همچون جریان فکر اتمیسم فلسفی که به وسیلهٔ ابوالعبّاس ایرانشهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمّد بن زکریای رازی دنبالهٔ آن را گرفت و این همان است که ناصرخسرو از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصّی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می‌رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجا که فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی *قانون* و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ *شفا* نامید. شب‌ها که به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب *شفا* در فلسفه و به ابو عبداللّه معصومی کتاب *قانون* در طبّ را درس می‌داد و این روش آمیختگی طبّ و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت چنانکه ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب *تاریخ طبرستان* در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفهٔ سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد از این روی او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را صیاقل‌الالباب می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند گوید:

ودارس فــلسفة دقــيقة　　ودارس طــبّا نــحا تــحقيقه
من علم سقراط و رسطاليس　　و عـلم بـقراط و جـالينوس

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّن طبری و ابوالحسن طبری کتابهای خود *فردوس الحکمة* و *المعالجات البقراطیة* را که هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند.و این سنّت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو بپردازد کاملاً شایع و رایج بود و کتابهای فراوانی تألیف شد که معنون با عنوان *مصالح الأنفُس و الأجساد* بود و رازی هم که کتاب *الطّبّ الرّوحانی* خود را نوشت در آغاز یادآور شد که این کتاب را عدیل *الطّبّ المنصوری* قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد.در غرب عالم اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود چنانکه شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

اریٰ طبّ جالینوس لِلجسمِ وحدَهُ　　و طبّ أبی عمران للعقلِ و الجسمِ

از ممیزّات این دوره تساهل و تسامح در اظهارنظر علمی بود دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمّل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا (ع) به طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب ***الانصاف فی الامامة*** این قبه رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام ***المسترشد فی الامامة*** در ردّ آن نوشت سپس من آن را به ری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به نام ***المستثبت فی الامامة*** را نوشت و ***المسترشد*** را نقض کرد و من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردّی بر آن بنام ***نقض المستثبت*** نوشت و چون به ری برگشتم ابن قبه از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب علمی در پهنهٔ عرضهٔ بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا می‌کنند چنانکه ناصرخسرو گفته است:

با خصم گوی علم که بی‌خصمی — علمی نه پاک شد نه مصفّا شد
زیرا که سرخ روی برون آمد — هر کو به سوی قاضی تنها شد

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهانِ اسلام دیر نپائید چه آنکه امام محمّد غزّالی با تألیف کتاب ***تهافت‌الفلاسفة*** به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیدهٔ به قدم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طبّ را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نفیاً و اثباتاً با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و دانندگان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روزبروز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزّالی را در ضدیّت با فلسفه دنبال کردند چنانکه ابن غیلان معروف به فرید غیلانی یا افضل‌الدّین غیلانی کتاب ***حدوث‌العالم*** خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود ردّ کرد و در آن از هیچ اهانتی به

شیخ‌الرّئیس از جمله: «عمی أوتَعامیٰ»، «یَرُوغُ کَروَغَان الثَّعْلَب» فروگزاری نکرد.

مخالفان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسّل می‌شدند گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه که صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده در بردارندهٔ این نفی نیست بلکه الهیّت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کند. و گاه الفاظ نامأنوس علوم اوائل را که وارد زبان عربی شده بود بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (= قیاس منطقی) و انالوجوسموس (= قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با سین ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتّی نمی‌دانستند که سین نشانهٔ فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید و در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمهٔ «فلسفه» که مشتق از کلمهٔ یونانی «فیلاسوفیا» بود یعنی دوستدار حکمت وجه اشتقاق توهین‌آمیزی را که ترکیبی از فلّ (=کُندی) و سَفَه (= نادانی) است وضع کردند چنانکه لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

دستت همه با مرهفه پایت همه باموقفه
وهمت همه با فلسفه آن کو «سَفَه» را هست «فل»

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

و دَعْ عنک قوماً یُعیدونها — ففلسفة المرء «فلُّ السَّفَه»

نکوهش و مذمّت فلسفه و فلسفیان به ادبیّات و شعر فارسی هم سرایت کرد که دو بیت زیر از خاقانی و شبستری شاهدی بر این امر است:

فلسفی مردِ دین مپندارید — حیز را جفتِ سام یل منهید
دو چشم فلسفی چون بود احول — ز واحد دیدن حق شد معطّل

ابونصر فارابی و ابن سینا دو چهرهٔ ممتاز در اندیشه‌های فلسفی چنان چهره‌ای زشت یافتند که ننگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرتْ فی عصرنافرقةٌ		ظهورُها شؤمٌ علی‌العصر
لا تقتدی فی‌الدّین الّـابما		سنّ ابن سـینا و ابـونصر

دانشمندان اهل سنّت و جماعت فلسفهٔ یونان را مقابل با قرآن قرار دادند و کتابهایی همچون *ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب الیونان* و *رشف النّصائح الایمانیّة فی کشف الفضائح الیونانیّة* نگاشته گردید. ابن سینا «مخنّث دهری» و کتاب شفای او «شقا» خوانده شد و از آن به سرمایهٔ «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قطعنا الاخـوّة عـن معشرٍ		بهم مـرضٌ مـن کـتاب الشّـفا
فـماتوا عـلیٰ دیـن رسـطالس		و متنا علی مذهب المـصطفیٰ

شناعت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدّی رسید که دانشمندی همچون ابن نجا اربلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: **صدق‌اللّه العلیّ العظیم و کذب ابن سینا** بود. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در مدینةالسّلام یعنی بغداد ورّاقان و کتابفروشان را به سوگند وا داشتند که کتابهای فلسفه و کلام و جدل را در معرض فروش نگذارند و کتابهایی نظیر کتاب *صون‌المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام* و *القول المُشرق فی تحریم المنطق* جلال‌الدّین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم دربارهٔ کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می‌پرداختند، می‌گفتند: **«دنّس نفسه بشیءٍ من العلوم الأوائل»**.

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفّق نشدند از جمله آنان ناصرخسرو قبادیانی بود که کتاب ***جامع‌الحکمتین*** خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعیّه و حکمت عقلیّه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد ولی در این راه توفیقی به دست

نیاورد و عبارت زیرا از او نشان دهنده یأس و ناامیدی او در این کوشش است:

«فیلسوف مرین علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه».

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در کتاب معروف خود ***فصل المقال فیما بین الحکمة و الشّریعة من الاتّصال*** آشتی دهد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد و اندیشهٔ ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل خداشناسی و جهان‌شناسی هر متکلّم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیدهٔ خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود را همراه داشت. حتّی شیخ شهید مقتول شهاب‌الدّین سهروردی که معتقد بود که همهٔ حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق رمز بوده است و «لا ردّ علی الرّمز» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد به ویژه آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدوین کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان که اهل فارس هستند منتسب ساخت.

این دورهٔ تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دورهٔ درخشان و شکوفائی پدید آمد.که نظیر آن در هیچ یک از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت.اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفّق شدند که فلسفه را از آن تنگنائی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند.

حال باید دید دانشمندان شیعهٔ ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهرهٔ

فلسفهٔ یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتّی تا این زمان فقیهان و مفسّران قرآن به فلسفه می‌پردازند و **شفا** و **اشارات** ابن‌سینا را تدریس می‌کنند و بـه مـطالب آن اسـتشهاد مـی‌جویند کـه از نـمونهٔ آن مـی‌توان از عـلّامه طـباطبایی و سیدابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمّدتقی آملی و امام خمینی ـ رحمةاللّه عـلیهم اجمعین ـ نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحبیب فلاسفه را عهده‌دار گردیدند کـه از مـیان آنـان مـی‌توان از مـیرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرّزاق لاهیجی و حاج ملّاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکّران ایرانی که با مکتب تشیع و سنّت ائمهٔ اطهار (ع) سر و کار داشتند. این فیلسوفان کلمهٔ «فلسفه» را به کلمهٔ «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم بکار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیهٔ شریفهٔ قرآن: **وَ مَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثيراً** آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می‌گذارد و کلمهٔ حکمت را مبارک و فرخنده می‌داند و با آن «خیرکثیر» را از خداوند می‌خواهد، چنانکه حاج ملاهادی **منظومهٔ حکمت** خود را بـا همین آیهٔ شریفه پیوند می‌دهد و فلسفهٔ خود را «حکمت سامیه» می‌خواند و می‌گوید:

نَظَمْتُها فی الحِکْمَةِ الَّتِی سَمَتْ　　　فِی الذِّکْرِ بِالْخَیْرِ الکَثِیرِ سُمِّیَتْ

حال که از اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شـده دیگر «فلسفه» با تجلّی در کلمهٔ حکمت در برابر «دین» قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که **وَ لَقَدْ اتَيْنا لُقْمانَ الحِكْمَةَ** دیگر کسی همچون ناصرخسرو نمی‌تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شِکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

آن «فلسفه»ست و این «سخن دینی»　　　دیـن شکّـرست و فـلسفه هـپیونست

اینان برای حفظ اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر

و تفسیق یا به قول ساده‌تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متّصل سازند؛ از این جهت متوسّل به برخی از «تبارنامه»های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در **الأمد علی الأبد** می‌گوید که انباذقلس (Empedocles=) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم کـه در زمان داود پیغمبر (ع) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع و **لَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَةَ** مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیّه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه‌گانه یعنی علم هندسه و علم طبایع (= فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمهٔ الهی متّصل و مرتبط بوده است؛ و از ایـن روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیهٔ شریفهٔ **يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَن يَشاءُ وَ مَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خِيْراً كَثيراً** شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متألّه با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب‌نامه‌های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا کـه بـرای مـطالب فـلسفی و عـقلی از قـرآن و سـنّت نـبوی و نهج‌البلاغه و صحیفهٔ سجّادیه و سخنان ائمّهٔ اطهار ـ علیهم‌السّلام ـ استشهاد جسته شود. میرداماد دانشمند استرآبادی که در کتاب **قبسات** خود می‌کوشد کـه مسأله‌ای را کـه از قدیم مابه‌الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یـعنی جهان با قدیم یعنی خداوند را از طریق «حدوث دهری» حل کند. قبس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشهادهای قرآنی و احـادیث داده است و در پـایان نـقل احادیث با غرور تمام می‌گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته

است که کلمهٔ عُلیا و حکمت کُبری و عُروهٔ وُثقی و صبغهٔ حُسنی خوانده شود؛ زیرا آنان حجّت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

اولئِکَ آبَائِی فَجِئْنِی بِمِثْلِهِمْ إذا جَمَعَتْنا ـ یا جریرُ ـ المجامِعُ

با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی را که «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرّفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به آثار آنان منع شده بودند که:

قفل اسطورهٔ ارسطو را بر درِ احسن المِلَل منهید
نقشِ فرسودهٔ فلاطون را بر طراز بهین حُلَل منهید

اوّلی را «مفیدالصّناعة» و «معلّم المشّائین» و دومی را «افلاطون الشّریف» و «افلاطون الالهی المتألّه» بخواند و آسانتر آنکه ابونصر فارابی و ابن‌سینا را که پیش از این نحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری‌آور به شمار می‌آمد اولی را «الشّریک المعلّم» و دومی را «الشّریک الرّیاسی» بنامد و با این گونه مقدّمات تعبیر «شیخین» (= ابن‌سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد چنانکه فقها آن تعبیر را برای شیخ کلینی و شیخ طوسی بکار می‌بردند.

با این تمهیدات همان کتاب *شفا* که *شقا* خوانده می‌شد مورد تکریم و تبجیل علما و دانشمندان قرار گرفت و دانشمندانی همچون سیّداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد، ***مفتاح الشّفاء*** و غیاث‌الدّین منصور دشتکی، **مغلقات الشّفاء** و علامه حِلّی فقیه و محدّث **کشف الخفا فی شرح الشّفاء** را به رشتهٔ تحریر درآوردند و از همه مهم‌تر آنکه صدرالمتألّهین یعنی ملّاصدرای شیرازی **تعلیقه بر الهیّات شفا** نوشت، تا راه فهم ودرک اندیشه‌های ابن‌سینا را هموار سازد. با این عوامل سنّت سینوی یا فلسفه ابن سینا که در جهان تسنّن متروک و منسوخ گردیده بود در جهان تشیّع و ایران، راه تحوّل و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یافت و از این جهت است که ملّامهدی نراقی که در فقه ***معتمدالشّیعة*** را می‌نویسد؛ و در اخلاق ***جامع‌السّعادات*** را به رشتهٔ تحریر درمی‌آورد؛ در

فلسفه ***جامع‌الافکار*** را تألیف می‌کند؛ و به شرح و گزارش شفای ابن سینا می‌پردازد.

در اینجا باید یادآور شد که توجّه حکمای متأخّر مانند نراقی به متقدّمان به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می‌کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می‌نمودند بلکه برعکس چنانکه شیوهٔ اهل علم است گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشهٔ خود قرار می‌دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند تاعلم و دانش هر چه بیشتر پاک‌تر و مصفّاتر گردد. مثلاً ملّامهدی نراقی در جایی بطور صریح می‌گوید:

«گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه‌ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشّائیان دارم، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر، قطعیّات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب‌الوجود دارای شریف‌ترین نحوهٔ صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادلّهٔ قاطعه می‌دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروههای یادشده مطابقت نداشته باشد.»

او در جای دیگر می‌گوید:

«این بود آنچه که در توجیه کلام **برهان** ابن‌سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فبهاالمطلوب وگرنه آن را رد می‌کنیم و گوش به آن سخن فرا نمی‌دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین‌الدفّتین **شفا** و **برهان** آمده قبول و تصدیق نمائیم.»

این دوره که امتداد زمانی آن به چهار صد سال بالغ می‌گردد و به دورهٔ حکمت اشتهار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می‌خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفهٔ اسلامی است زیرا در این دوره حکیمان کوشیده‌اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون ثامسطیوس و اسکندر افرودیسی حداکثر بهره‌برداری را به کنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی یعنی پلوتاینوس (= پلوتن) که نزد آنان به عنوان اثولوجیای ارسطو شناخته شده بود، خشکی فلسفهٔ را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراء و اندیشه‌های

مشّائیان اسلامی همچون فارابی و ابن‌سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوریهای شیخ اشراق شهاب‌الدّین سهروردی تلطیف سازند.اینان اندیشه‌های کلامی اشعری و غزّالی و فخر رازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیشتر بر آراء و اندیشه‌های خواجه نصیرالدّین طوسی که از او به عنوان خاتم بَرِعةالمحقّقین یاد می‌شد تکیه کردند. خواجه اندیشه‌های فلسفی ـکلامی را از حشو و زوائد پرداخته و مجرّد ساخته و کتاب *تجریدالعقائد* را به عنوان دستور نامه‌ای برای اندیشهٔ درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدوّن کرده بود که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیقه بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود برای آن که کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینهٔ حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرار گرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفسور هانری کربن با همکاری بازماندهٔ گذشتگان استاد سیّد جلال‌الدّین آشتیانی موفّق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان: **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر** به اهل علم معرفی کنند. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرّزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سیداحمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام‌الدّین رازی و قاضی سعید قمی و ملا نعیمای طالقانی وملا صادق اردستانی و ملامهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیّات و جوهر و عرض از شرح غررالفرائد یعنی شرح منظومهٔ حکمت سبزواری که به وسیلهٔ این کمترین (= مهدی محقّق) و پروفسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد

نشان دهندهٔ این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوششهایی را در هموار ساختن اندیشه متحمّل شده‌اند تا حکیم سبزوار توانسته است با نظم و نثر اندیشه‌های خود راکه نتیجه و نقاوهٔ اندیشه‌های سَلَف صالح او بوده در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد. کوشش‌هایی که در سه دههٔ اخیر در مراکزی همچون مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل و انجمن حکمت و فلسفه به عمل آمد کمکی شایان توجّه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگرهٔ حاج ملّاهادی سبزواری و کنگرهٔ ملّاصدرا و آثاری که به وسیلهٔ برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید در این امرکمک کرد.

هدف کنگره‌ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** تشکیل می‌گردد آن است که اوّلاً اندیشهٔ نادرستی راکه غربیان و به تَبَع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته‌اند مبنی بر اینکه پس از ابن رشد دانشمند اندلسی ستارهٔ اندیشه‌های فلسفی و تفکّر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهرهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی زدوده گردد و یا معرّفی برخی از چهره‌های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه‌های فراموشی مانده، میزّات حکمت متعالیه به دوستداران علوم معقول و اهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.

در خرداد سال ۱۳۷۸ که همایشی تحت عنوان: **اهمیّت و ارزش میراث علمی اسلامی ـ ایرانی** به مناسبت سی‌امین سال تأسیس مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل برگزار گردید شرکت‌کنندگان داخلی و خارجی متّفقاً اظهار داشتند که لازم است کوششی جدّی دربارهٔ معرّفی آن بخش از تاریخ اندیشه و تفکّر علمی وفلسفی در ایران که جهان علم از آن ناآگاه است به عمل آید و این در ارتباط با این حقیقت است که غربیان می‌گویند:«چراغ اندیشه و تفکّر فلسفی پس از ابن رشد متوفّی ۵۹۵ هجری (در لاتین Averroes) در جهان اسلام خاموش گردیده است» و در نتیجه

پرده روی چندین قرن تلاش و کوشش دانشمندان ایرانی بویژه در دوران تشیّع این کشور که مرکز آن اصفهان بوده کشیده شده است و این مطلب به صورتهای مختلف در آثار دانشمندان اروپایی و مسلمان بچشم می‌خورد که چند نمونه از آن یاد می‌گردد:

دکتر اکرم زعیتر در مقدّمهٔ ترجمهٔ کتاب *ابن رشد و الرّشدّیة* ارنست رنان فرانسوی می‌گوید:«انّ الدّراسات الفلسفیّة عندالعرب ختمت بابن رشد».

پروفسور هانری کربن در کتاب *فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی* خود می‌گوید:«تاریخ نویسان غربی فلسفه مدّتهای مدیدی گمان کرده‌اند که با تشییع جنازهٔ ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه، فلسفهٔ اسلامی نیز روی در نقاب خاک کشید».

پروفسور ژوزف فان اس در مقدّمهٔ ***بیست‌گفتار*** از مهدی محقّق می‌گوید:«فلسفهٔ ایرانی دورهٔ صفویهٔ که توسّط متفکّران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است».

برپایهٔ آنچه که یاد شد پایه‌ریزی فکری برگزاری همایشی در سطح بین‌المللی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** به تدریج نهاده شد که اکنون به تحقّق نزدیک گردیده است. هر چند که بانی اصلی این همایش انجمن آثارومفاخرفرهنگی و مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل بود ولی پس از ارائه این اندیشه مراکزی دیگر همچون مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدّن‌ها و مرکز فرانسوی تحقیقات ایرانی و چند نهاد دیگر به یاری ما برخاستند و به موازات تهیّه مقدّمات همایش توفیق یافتیم برخی از آثار علمی را نیز به مناسبت و به نام همین همایش آماده چاپ سازیم که به جهت برخی از مشکلات و مضایق نتوانستیم آن را در همایش عرضه داریم و امیدواریم که این کتابها به تدریج چاپ و در دسترس اهل علم قرار گیرد.

امید است که با مباحثی که در این همایش مطرح می‌گردد و مطالبی که از این کتابها بدست می‌آید زمینه‌ای تازه برای بازنگری فلسفهٔ اسلامی به وجود آید که با آن فصلی

جدید برای تاریخ فلسفه در جهان اسلام گشوده گردد، و همچنین طلّاب و دانشجویانی که طالب موادّ تازه‌ای برای پژوهش‌ها و تحقیقات خود هستند از نتایج این همایش بهره‌برداری کنند و این همایش انگیزه و مقدّمه‌ای باشد تا در همهٔ شهرها و روستاهای کشور ما که در طیّ تاریخ متفکّران و اندیشمندانی را در خود پرورانده، مجامع و محافلی بر این نَسَق برقرار و یاد آن بزرگان گرامی داشته شود و آثار آنان مورد بررسی و نشر قرار گیرد و امتیازات آن آثار به جامعهٔ علمی داخلی و خارجی معرّفی گردد. تحقّق این هدف عالی و مقدّس زمینه‌ای تازه را برای اندیشه و تفکّر نسل جوان آماده خواهد ساخت تا توجّه خود را به فرهنگی معطوف دارند که شرقی صرف و غربی محض نباشد بلکه آمیخته‌ای باشد از اندیشه‌های نو و کهن و گزینه‌ای از آنچه که نیازهای جان وتن را برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید. ***بعون‌اللّه تعالی و توفیقه***

مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثارومفاخرفرهنگی

رئیس همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

اوّل اردیبهشت ماه جلالی ۱۳۸۱

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

الحمدللّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا و نبیّنا محمّد و آله الطّاهرین

مقدّمهٔ مصحّح

اهمیّت کتاب إشارات در میان آثار فلسفی ابن‌سینا

کتاب «الإشارات و التنبیهات» درکنار «شفاء»، «نجات» و «دانشنامه علائی» از تألیفات جامع شیخ الرّئیس ابوعلی حسین بن عبداللّه بن الحسن بن علی بن سینا (۴۲۸ - ۳۷۰ ه. ق.) فیلسوف و دانشمند بزرگ ایرانی در فلسفه می‌باشد. این کتاب در میان آثار او هم از جهت لفظ و صورت ظاهری، و هم از حیث معنا و محتوا، ممتاز و متفاوت بوده و به همین سبب از همان آغاز تألیف مورد توجّه و عنایت دانش‌پژوهان و جویندگان علم و حکمت قرار گرفته، و اهل فضل بر آن شرحها و حاشیه‌های بسیار نوشته‌اند.(۱)

در مقدّمهٔ بخش منطق بیان داشتیم که استفاده از عناوین نو برای تعیین فصول و تبویب ابحاث منطق در ده «نهج» و مباحث فلسفهٔ طبیعی و الهی در ده «نمط»، بهره‌مندی از نثر عربی زیبا و ادیبانه با عباراتی مسجّع و دلپذیر، و بیان قواعد منطق و فلسفه در قالب تعبیراتی موجز و رمزگونه، از جمله امتیازات لفظی و ظاهری این کتاب می‌باشد.

امّا از جهت معنا و محتوا یکی از امتیازات کتاب «اشارات» این است که او در این اثر، برخلاف دیگر تألیفات خود مانند «شفاء» که خود را ملزم به همراهی با فلاسفه مشّاء کرده است، تا حدودی از متابعت ایشان فاصله گرفته و مباحث فلسفی و منطقی را آن گونه که خود بهتر می‌پسندیده تنظیم کرده

۱- برای این شرحها و حاشیه‌ها ر.ک: آقا بزرگ طهرانی؛ «الذّریعه»، ج ۲، ص ۹۶ و ج ۶، ص ۱۱۲ - ۱۱۰ و ژرژ قنواتی؛ «مؤلّفات ابن‌سینا»؛ ص ۱۲-۹ و یحیی مهدوی، «فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن‌سینا»؛ ص ۳۵ و ۳۶ و حاجی خلیفه (چلبی)؛ «کشف‌الظنون»، ج ۱، ص ۱۳۲ و بروکلمان؛ «فهرست» (متن آلمانی)؛ ج ۱، ص ۳ - ۵۹۲ و پیوست اوّل آن، ص ۸۱۶.

است. او چنانکه در مقدّمه کتاب «شفاء» متذکّر شده است در مسائل عملی دارای آراء و استنباطهای مخصوص به خود بوده که برای پرهیز از مخالفت جمهور فلاسفهٔ مشّاء و شقّ عصای ایشان از اظهار آنها در آن کتاب خودداری کرده و جویندگان را به کتاب «فلسفه مشرقیّه» خود حواله داده است.[۱]

او در مقدّمه رساله مختصری که با عنوان «منطق المشرقیّین» منتشر شده، و احتمالاً بخش آغازین کتاب «حکمة‌المشرقیّة» او می‌باشد، نیز ضمن تأکید بر مطلب فوق و انتقاد از متفلسفان دلباخته به فلسفه یونانی که هیچ ابداع و نوآوری را برنمی‌تابابند و آن را جز بدعت و ضلالت نمی‌پندارند، می‌گوید: هدف او از تألیف این کتاب آن بوده که می‌خواسته در رساله‌ای «امّهات علم حقیقی» را گردآورده آن هم به گونه‌ای که دست هیچ‌کس به دامن اسرار آن نرسد جز به قول او: «خود او وکسانی که شبیه او هستند».[۲]

لیکن به درستی معلوم نیست که آیا وی به تألیف این کتاب موفق شده یا آن که اشتغالات و گرفتاریهای سیاسی و مرگ زودرس مهلت اتمام این کار را به او نداده است؟ ولی اگر هم ایشان به تصنیف کامل این اثر توفیق یافته باشد و آنچه با عنوان «منطق المشرقیّین» منتشر شده بخش باقیمانده اثر «حکمة‌المشرقیّة» او باشد، چنانکه نامی که ناشر هم برای آن برگزیده گویای آن است این کتاب فقط مشتمل بر مباحث منطقی بوده و نسخه‌های موجود از آن فاقد بخش فلسفه است.

امّا در میان آثار موجود از وی شاید کتاب «الإشارات و التنبیهات» که پخته‌ترین و احتمالاً متأخرترین تألیف جامع فلسفی اوست، بتواند تا حدودی ما را با «فلسفه مشرقیّة» مورد نظر او آشنا سازد. او در این کتاب از یک سو در جهت هماهنگ کردن مبانی فلسفه مشّائی با اصول و قواعد دینی و تأسیس نظام فلسفی هماهنگ با جهان‌بینی اسلامی، و از سوی دیگر در جهت نزدیک کردن فلسفه به عرفان و تبیین اصول و مبانی عرفانی با دلایل و براهین فلسفی تلاش و مجاهدت بسیاری به خرج داده است که تلاشهای او گاهی به نوآوریهائی در ساختار تفکّر مشّائی، و خلق آراء و براهین جدید به ویژه در مباحث ربوبی، و اختصاص سه نمط آخر این کتاب به مباحث عرفانی منجر شده است. تحوّلات و نوآوریهائی که برای عامّه خوانندگانی که شیفته فلسفه مشّائی بوده و به آن تعصّب می‌ورزیده‌اند قابل تحمّل نبوده، و شاید یکی از عواملی که ابن‌سینا را بر آن داشته که مطالب این کتاب را به صورت رمز و اشاره بیان نماید و درباره این کتاب به طور بی‌سابقه‌ای سفارش به امساک و ضنّت (= بخل ورزیدن) کند همین باشد که او می‌خواسته مباحث فلسفی و مطالب عرفانی که در این کتاب بیان کرده از دسترس ایشان دور نگه دارد. او

۱- «شفاء»؛ منطق؛ مدخل؛ مصر ۱۹۵۲ م.؛ ص ۱۰.

۲- «منطق المشرقیّین»؛ مصر ۱۹۱۰م.؛ ص ۴-۲.

یک بار در آغاز بخش حکمت وصیّت می‌کند که مطالب این کتاب در اختیار کسانی که واجد شرائط نیستند قرار نگیرد. او می‌گوید:

مطالب این کتاب إشاراتی به اصول، و تنبیهاتی بر جمله‌هائی است که هر کس فهم آنها برایش میسّر شود بینا گردد، و کسی که درک این مطالب بر او دشوار آید سخن صریح‌تر هم او را بهره‌مند نسازد. برای توفیق باید بر خدا توکل کرد. و من دوباره وصیّتم را تکرار و بر خواهشم اصرار می‌نمایم که بخل ورزید از این که مطالب این کتاب در اختیار کسانی قرار گیرد که واجد شرایط مندرج در آخر این کتاب نیستند.»[۱]

و بار دیگر در پایان کتاب در ذیل عنوان «خاتمة و وصیّة» برای خواننده این کتاب شرایطی را تعیین می‌کند، و معاهده و پیمان می‌خواهد که این مطالب در اختیار نااهلان قرار نگیرد، و در صورت تخلّف خدای عزّوجلّ را حَکَم و وکیل قرار می‌دهد. او در پایان نمط دهم می‌گوید:

«ای برادر، من در این اشارات حقیقت ناب را برای تو از میان مطالب بیرون آورده، و بهترین لقمه دانشها را در قالب عباراتی لطیف در دهانت نهادم. پس آن را از افراد پست، و نادان، کم هوش، کم جرأت، و ناورزیده که میل آنها با قیل و قال عوام است، یا از متفلسفان بی‌دین و بی‌عقیده، حفظ کن. پس اگر کسی راکه به پاکی طینت و درستی روشش اطمینان داری، و این که زود گرفتار وسواس نمی‌گردد، و با چشم رضا و خشنودی و راستی به حقّ می‌نگرد، یافتی پس هر چه را از تو سؤال کرد به تدریج، و جزء به جزء، و اندک اندک به او بیاموز تا آنچه قبلاً فراگرفته باعث کنجکاوی او برای آنچه فراخواهد گرفت بشود. و او را به خدا سوگند ده و با او محکم پیمان ببند که او نیز در آنچه از تو می‌آموزد پیرو تو باشد و به تو تأسّی کند. پس اگر این علم را شایع یا ضایع سازی میان من و تو خدا حکم کند و خدا برای واگذاری کارها به او کافی است».[۲]

مناسب است درباره مشرب فلسفی و مباحث عرفانی کتاب «اشارات» به اختصار گفتگو کنیم:

مشرب فلسفی ابن‌سینا در «اشارات»

اگرچه نظام فلسفی که وی در کتاب «اشارات» و سایر آثارش عرضه کرده است بیش از همه صبغه مشّائی و ارسطوئی دارد، و او بیش از دیگران در تبویب، تنظیم، تبیین و تکمیل این فلسفه سهم دارد، ولی

۱- همین کتاب؛ ص ۱.

۲- همین کتاب؛ ص ۶۶۵.

در عین حال فقط یکٔ فیلسوف شارح نبوده و پیروی اوکورکورانه و تعصّب‌آمیز نیست. بلکه او در بعضی موارد و به ویژه در مباحث الهی کوشیده است در ساختار تفکّر مشّائی نوآوری کند و به کمکٔ آراء افلاطونی و به خصوص عناصر عرفانی و اشراقی فلسفه نوافلاطونی و از همه بالاتر به مدد جهان‌بینی اسلامی نظام فلسفی نوینی بنیاد نهدکه این نوآوریها و آمیزه‌های غیرارسطوئی درکتاب «اشارات» بهتر مشهود است.

به بعضی از اصول تفکّر او در مباحث هستی‌شناسی، خداشناسی و جهان‌شناسی اشاره می‌کنیم:

از آنجاکه موضوع فلسفه «موجود بما هو موجود» است همیشه مسأله «هستی» در تفکّر فلسفی از اهمیّت ویژه‌ای برخوردار بوده است. ابن‌سینا هستی‌شناسی خود را از مفهوم «وجود» آغاز می‌کند. وجود و موجود از بدیهی‌ترین مفاهیمی هستندکه درباره آنها هیچ توضیحی جز شرح الاسم نمی‌توان داد، و مفهومی اعمّ از محسوس است و نه آن‌گونه که بعضی از مردمان توهّم کرده‌اند مساوی با آن.[1]

مفهوم وجود با آن‌که مشترکٔ معنوی است و بر همه موجودات به یکٔ معنی صدق می‌کند امّا در عین حال مفهومی مشکّکٔ است که صدق آن بر افرادش به کمی و زیادی و شدّت و ضعف است.[2]

امّا مسأله مهمتری که در نظام هستی‌شناسی فارابی و ابن‌سینا نقش محوری دارد مسأله تمایز میان وجود و ماهیّت است. از جمله دلایلی که او بر تمایز وجود از ماهیّت در ذهن می‌آورد این است که گاهی هستی چیزی بر ما معلوم است امّا نمی‌دانیم که چیست؟ مثل آن‌که در وجود حیات شکّ نداریم امّا ماهیّت و حقیقت آن بر ما مجهول است. وگاهی بر عکس ماهیّت چیزی بر ما معلوم است و می‌دانیم که چیست امّا نمی‌دانیم که آیا هست یا نه؟ مثل آن‌که می‌دانیم مثلّث از خط و سطح است و معنای آن را درمی‌یابیم امّا نمی‌دانیم که آیا در خارج وجود مستقل و واقعی دارد یا نه؟ پس از آنجاکه «معلوم غیر از نامعلوم است» آشکار می‌گردد که وجود غیر از ماهیّت است.[3]

او علاوه بر تمایز وجود از ماهیّت به مسأله عروض وجود بر ماهیّت در ذهن نیز توجّه کرده و می‌گوید: «امّا هستی، ماهیّت چیزی و جزئی از ماهیّت چیزی نیست، یعنی چیزهائی که دارای ماهیّتند هستی داخل در مفهوم آنها نیست، بلکه عارض بر آنها است.»[4] امّا دربارهٔ این که آیا در جهان خارج هم وجود عارض بر ماهیّت است یا نه؟ و اگر نه پس در خارج اصالت با وجود است یا با ماهیّت؟ بحث مستقلّی

۱- «شفاء»؛ الهیّات؛ مصر ۱۹۶۰ م.؛ ج ۱، ص ۲۹؛ و همین کتاب؛ ص ۳۳۶.

۲- «شفاء»؛ منطق؛ مقولات؛ مصر ۱۹۵۸ م.؛ ص ۱۰.

۳- همین کتاب؛ ص ۳۴۲.

۴- همین کتاب؛ ص ۳۷۷.

تحت این عناوین در آثار شیخ‌الرّئیس دیده نمی‌شود. اگرچه از بعضی مواضع کلمات وی می‌توان نظر او را درباره این مسائل نیز استنباط کرد. در این مورد در بخش نقد و بررسی اعتراضهای امام فخررازی بر قاعده «الحقّ ماهیّة إنیّته» بیشتر گفتگو خواهیم کرد.

امّا مهمترین مسأله در هستی‌شناسی ابن‌سیناکه با مبحث خداشناسی او رابطه تنگاتنگٔ داشته و به منزله مدخل و زیربنای آن به حساب می‌آید تقسیم موجود به «واجب‌الوجود بالذّات» و «ممکن‌الوجود بالذّات» است.[1] او در این‌باره چنین می‌گوید:

«هر موجودی رااگر به خودی خود و بدون توجّه به غیر آن، مورد توجّه قرار دهی، یا چنان است که وجود برای آن فی نفسه واجب است یا واجب نیست. اگر واجب است پس او به خودی خود حقّ، و وجودش از خودش واجب، و قیّوم (یعنی قائم به خود و برپادارنده غیرخود) است. امّا اگر واجب نیست، نمی‌توان گفت که آن به خودی خود ممتنع است پس از آن که موجود فرض شده است، بلکه اگر به اعتبار ذاتش شرطی همراه آن شود مانند شرطِ نبودِ علّتش ممتنع می‌گردد، یا مانند شرطِ وجودِ علّتش که آنگاه واجب می‌شود. امّااگر هیچ شرطی همراه آن نشود، نه تحقّق علّت و نه عدم آن، آنگاه امر سوّمی برای آن باقی می‌ماند که امکان است. و بنابراین نظر به ذاتش چیزی است که وجود نه برای آن واجب است و نه ممتنع. پس هر موجودی یا واجب‌الوجود بالذّات است و یا ممکن‌الوجود بالذّات.»[2]

او سپس درباره نیازمندی هر ممکن‌الوجودی به علّت ایجادی می‌گوید:

«هر موجودی که حقِّ آن به خودی خود امکان است از خودش موجود نمی‌شود، زیرا وجودش از آن جهت که ممکن است بر عدمش برتری ندارد، امّااگر یکی از آن دو برتری یابد به سبب حضور یا غیبت چیز دیگری است. پس هستی هر ممکنی از دیگری می‌آید.»[3]

امّا خداشناسی ابن‌سینا چنانکه گفتیم مبتنی بر هستی‌شناسی اوست. او پس از تقسیم موجود به دو قسم بنیادین واجب و ممکن، و اثبات نیازمندی ممکن به علّت از راه ابطال دور و تسلسل، خداوند متعال را به عنوان «واجب‌الوجود بالذّات» اثبات می‌کند.[4] او سپس همین «واجب‌الوجود بالذّات» بودن خداوند

۱- تقسیم موجود به واجب و ممکن قبل از ابن‌سینا در آثار فارابی دیده می‌شود، و شاید او اوّلین کسی باشد که این تقسیم را به کار برده است. (ر.ک: فارابی، «عیون المسائل»؛ قاهره ۱۳۲۸ هـ؛ ص ۵)

۲- همین کتاب؛ ص ۳۴۴.

۳- همین کتاب؛ ص ۳۴۵.

۴- همین کتاب؛ ص ۳۵۱ - ۳۴۴.

را سنگ زیرین بنای خداشناسی خود قرار داده و همان را برای اثبات یگانگی خداوند و برائت او از نقائص و اتّصاف او به همه اوصاف کمالیّه کافی می‌داند:

«واجب الوجود بالذّات به حسب تعیّن ذاتش یکتاست. و به هیچ روی مفهوم واجب‌الوجود را دربارهٔ بسیاری (کثرت) نمی‌توان به کار برد...»[1].

«واجب الوجود بالذّات با هیچ چیزی در ماهیّت مشارکت ندارد، زیرا ماهیّت هر چیزی جز او، مقتضی امکان وجود است. در حالی که وجود، ماهیّت یا جزء ماهیّت چیزی نیست. به عبارت دیگر چیزهائی که دارای ماهیّتند، وجود داخل در مفهوم آنها نیست، بلکه عارض بر آنها است. بنابراین واجب الوجود با هیچ چیزی در یک معنای جنسی یا نوعی مشارکت ندارد تا لازم باشد با یک معنای فصلی یا عرضی از آنها متمایز گردد، بلکه او به خودی خود جداست. پس ذات او را تعریفی نیست زیرا برای آن جنس و فصلی نیست»[2].

«واجب الوجود بالذّات نه همانندی دارد، و نه ضدّی، و نه جنسی برای او هست و نه فصلی، پس برای او تعریفی هم نیست. و هیچ اشاره‌ای به او جز از راه عرفان ناب عقلی ممکن نیست.»[3]

«واجب الوجود بالذّات چون ذاتی مجرّد از مادّه و علایق مادّه است پس او هم عاقل ذات خویش و هم معقول برای ذات خود می‌باشد[4].»

امّا علم او به ماسوای خود هم ذاتی برای او، یعنی ناشی از ذات اوست. زیرا او به ذات خود علم دارد؛ و ذات او علّت و مبدأ هستی‌بخش تمام موجودات است؛ و علم به علّت مستلزم علم به معلول است، پس علم خداوند تعالی به ذات خود مستلزم علم به تمام معلولات است. امّا چون علیّت او نسبت به همه موجودات در یک رتبه نیست، عالمیّت او هم نسبت به همه موجودات در یک رتبه نخواهد بود. این است که:

«واجب تعالی ذاتش را به ذاته درک می‌کند، امّا مابعد خود یعنی (معلول اوّل) را از جهت این‌که علّت هستی‌بخش آن است درک می‌کند. و سایر چیزها را به سبب آن‌که وجود آنها در

۱- همین کتاب؛ نمط چهارم؛ فصل ۱۸؛ ص ۳۶۳.

۲- همین کتاب؛ نمط ۴؛ فصل ۲۴؛ ص ۳۷۷.

۳- همین کتاب؛ نمط ۴؛ فصل ۲۷؛ ص ۳۸۲.

۴- همین کتاب؛ نمط ۴؛ فصل ۲۸؛ ص ۳۸۲.

سلسله ترتیب نزولی به طور طولی یا عرضی به او واجب می‌شود تعقّل می‌کند»[1].

امّا دربارهٔ کیفیّت علم تفصیلی حق تعالی به اشیاء خارجی در ضمن نقد و بررسی اعتراضهای امام فخررازی گفتگو خواهیم کرد.

ابن‌سینا در پایان نمط چهارم «اشارات» پس از توضیح برهان خویش، که به عقیده او در آن چیزی جز «هستی مطلق» که عین ذات واجب است چیزی واسطه اثبات ذات و صفات او قرار نگرفته، برخود می‌بالد و راهی را که برای اثبات مطلوب در پیش گرفته عالی‌ترین و مطمئن‌ترین راهها و منطبق با «راه صدّیقین» می‌خواند. او می‌گوید:

«تأمّل کن که چگونه بیان ما در اثبات وجود ذات حقّ و یگانگیش و مبرّابودنش از نقصها نیازمند چیزی جز تأمّل در حقیقت وجود نیست، و هیچ لزوی ندارد مخلوقات و افعال ذات باری را واسطه قرار دهیم، هر چند آن راه نیز درست است و مخلوقات دلیل بر وجود خداوند می‌باشند، امّا این راه که ما رفتیم مطمئن‌تر و عالی‌تر است. ما چون وجود را از آن جهت که وجود است مورد توجّه قرار دادیم خود وجود از آن جهت که وجود است گواه ذات حقّ قرار گرفت، و ذات حقّ گواه سایر چیزها واقع شد، و به مانند آنچه گفتیم در کتاب خدا اشاره شده است، آنجا که می‌فرماید: «نشانه‌های خود را در جهان و جانهای ایشان به زودی نشان خواهیم داد تا بر آنها روشن گردد که تنها او حقّ است.» می‌گویم: این گونه حکم و استدلال مخصوص جماعتی است. و در دنباله آیه می‌فرماید: «آیا برای اثبات پروردگار تو کافی نیست که او بر هر چیزی گواه است.» (فصّلت|۵۳) این گونه حکم و استدلال از آن «صدّیقین» است که با خدا استشهاد می‌کنند نه بر خدا. (یعنی وجود او را گواه بر سایر موجودات قرار می‌دهند، نه آن که از هستی سایر موجودات بر هستی او استدلال کنند.)»[2]

ابن رشد نیز این برهان را از ابدعات ابن‌سینا دانسته و می‌گوید: «ابن‌سینا اوّلین کسی است که این برهان را وارد فلسفه کرده است، چون او معتقد است این راه از طریق قدما که از راه آثار و مخلوقات بر وجود خداوند استدلال کرده‌اند بهتر است، زیرا او به گمان خود از طریق جوهر موجود استدلال کرده است نه از طریق آثار و عوارض».[3]

۱- همین کتاب؛ نمط ۷؛ فصل ۱۵؛ ص ۵۳۵.

۲- همین کتاب؛ ص ۳۸۳.

۳- ابن رشد ابوالولید محمد، «تهافت التهافت»؛ تحقیق سلیمان دنیا، مصر ۱۹۶۵ م.؛ ج ۲؛ ص ۴۴۴.

امّا جهان‌شناسی ابن‌سینا بر پایه هستی‌شناسی و خداشناسی او برپا شده و مکمّل آن می‌باشد. از نظریّه او درباره ترتیب مراتب وجود و چگونگی فیضان نظام هستی از مبدأ آفرینش، با توجّه به قاعده «الواحد لایصدر عنه إلّا الواحد»، در بخش نقد و بررسی ایرادات امام‌فخررازی سخن به میان خواهیم آورد. در این نظریّه وی متأثّر از فلسفه نوافلاطونی است، و در جهان‌شناسی او عناصر اصیل فلسفه ارسطوئی با اساسی‌ترین اصول فلسفه فلوطینی درهم آمیخته تا سلسله مراتب نظام شکوهمند خلقت را توجیه کنند[1]. او همچنین در تبیین عقلی مبانی عرفانی، مانند سریان عشق در همه کائنات، یا در نظریّه استکمال نفس و نزول روح از عالم روحانی و امکان اتّصال آن با عالم قدس، و بازگشت به موطن اصلی از راه ریاضت و سیر و سلوک تا حدّ زیادی متأثّر از فلسفهٔ اشراقی فلوطین و کتاب «اثولوجیا»ی اوست.

او بعد از آن که در سه موضع از کتاب «اشارات» درباره نفوس فلکی به عقیده خود تصریح نمی‌کند و فقط با تعبیراتی از قبیل: «و تحت هذا سرّ»، «و فیه سرّ»، «و انت إذا طلبت الحقّ بالمجاهدة فیه فربّما لاح لک سرّ واضح خفیّ فاجتهد» اشاره می‌کند[2]، بالاخره در فصل نهم از نمط دهم این سّر را فاش کرده و نظریّه خاصّ خود را درباره نفوس فلکی بیان می‌کند که او بر خلاف حکمای مشّاء برای افلاک علاوه بر نفوس منطبع در مادّه، نفوس ناطقه‌ای مثل نفس ناطقه انسانی قائل می‌شود که به جسم خود علاقه تدبیری دارند و به سبب این علاقه می‌توانند مانند نفس انسانی کمالات جدیدی را کسب کنند. او معتقد است که این نظر جز برای راسخان در «حکمت متعالیه» آشکار نیست[3]. و خواجه نصیرالدّین طوسی در تفسیر «حکمت متعالیه» می‌گوید: این نوع خاصّی از حکمت است که مانند حکمت مشّائی مبتنی بر بحث و نظر صرف نیست بلکه در آن علاوه بر بحث و نظر، ذوق و شهود هم نقش دارد[4].

آنچه گفته شد فقط بعضی از تغییرات و تحوّلاتی بود که ابن‌سینا در فلسفه مشّائی رایج در زمان خود اعمال کرده و استقصای همه موارد، آن هم در همه بخشهای فلسفه، نیازمند تحقیق مستقلّی است که از عهده این مقدّمه کوتاه بیرون است.

۱- ر.ک: همین کتاب؛ ص ۵۰۷ - ۴۹۶ و فلوطین؛ «اثولوجیا»؛ تصحیح عبدالرحمان بدوی؛ قاهره ۱۹۶۶ م؛ میمردهم و کاپلستن فردریک؛ «تاریخ فلسفه»؛ ترجمه جلال‌الدین مجتبوی؛ تهران (مرکز انتشارات علمی و فرهنگی) ۱۳۶۲ ش؛ ج ۱؛ ص ۶۵۲ - ۶۴۵.

۲- همین کتاب: تکمله نمط ۳؛ فصل ۲۸؛ ص ۳۲۳؛ نمط ۶؛ فصل ۱۰ و فصل ۱۴؛ ص ۴۴۴ و ۴۵۳.

۳- همین کتاب؛ نمط ۱۰؛ فصل ۹؛ ص ۶۳۹.

۴- خواجه نصیرالدین طوسی؛ «شرح اشارات»؛ ج ۳، ص ۴۰۱.

عرفان و تصوّف در «اشارات»

چنانکه گفتیم «اشارات» تنها اثر فلسفی جامع ابن‌سیناست که به جای بخش ریاضی سه فصل آخر آن مشتمل بر عرفان و تصوّف است. او همچنانکه در نمط‌های گذشته این کتاب کوشیده است تا مسائل مربوط به خداشناسی و صفات ربوبی و افعال الهی را با دلایل محکم عقلی اثبات کند و اصول عقاید دینی را با اصول و مبانی فلسفی پشتیبانی کند و هماهنگی بین عقل و شرع را نمایان سازد، در نمط‌های هشتم و نهم و دهم نیز در نزدیک ساختن عرفان و فلسفه به یکدیگر و تبیین و تقریب اصول و مبانی عرفانی با دلایل و براهین عقلانی مجاهدت بسیار نموده است. او در این بخش از کتاب کوشیده است تا بعضی از مصطلحات اهل عرفان را توضیح و بعضی از احوال و مدارج و واردات و مشاهدات ایشان را تبیین کند، مبانی تصوّف را با اصول و مبانی فلسفی اثبات و از کرامات مشایخ صوفیّه با دلیل عقلی رفع استبعاد کند. با آن‌که قبل از «اشارات» بدون شکّ کتابهای بسیاری در زهد و سیر و سلوک تألیف شده است، امّا «اشارات» را باید اوّلین کتاب دربارهٔ «فلسفهٔ عرفان» دانست، که در آن مبانی و اصطلاحات عرفانی به نیکوترین وجهی با مبانی و براهین عقلی توضیح داده شده است، و از این روی کلام امام‌فخررازی شارح و منتقد بزرگ اشارات در توصیف این بخش از کتاب حقّ است که می‌گوید:

«هذا الباب اجلّ مافی هذا الکتاب، فإنّه رتّب علوم الصّوفیّة ترتیباً ما سبقه إلیه من قبله ولالحقه من بعده»[1].

«این باب عالی‌ترین ابواب این کتاب است، زیرا شیخ در آن علوم صوفیه را به گونه‌ای مرتّب و منظّم ساخته که پیش از او دیگری نکرده و بعد از او هم کسی نتوانسته است».

اکنون نگاهی به مسائلی که ابن‌سینا در سه نمط آخر کتاب «اشارات» بیان کرده می‌اندازیم:

ابن سینا در «نمط هشتم» از لذّات و آلام عقلی و قوی‌تر بودن آنها از لذّات و آلام وهمی و حسّی سخن گفته است.

او سپس سعادت را در تکمیل قوّه نظری و عملی دانسته، در نزد او سعادتمندترین افراد «عارفان منزّه» می‌باشند. یعنی کسانی که به کمال علم و عمل نائل گردیده و به سبب تجرّد از علائق و آلودگیهای جسمانی به عالم قدس و جهان مجرّدات اتصال پیدا کرده و به عالی‌ترین لذّات که همان لذّات عقلی است دست یافته‌اند[2].

۱- همین کتاب؛ ص ۵۸۹.

۲- عبارت شیخ چنین است: «و العارفون المنزّهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن و انفکّوا عن الشّواغل، خلصوا إلی عالم

بهجت این نفوس سعیده با این لذّات عالی روحانی اختصاص به بعد از موت ندارد، بلکه اینان که در دریای جبروت غرق شده و از شواغل و موانع مادّی اعراض کرده‌اند، در این جهان نیز متنعّم به این لذّات بوده وگاهی اشتغال به لذّات معنوی ایشان را از توجّه به امور طبیعی غافل می‌سازد[۱]. و این گفتار شیخ‌الرّئیس مؤیّد ادّعای اهل عرفان است که می‌گویند: «بهشت ما نقد است».

او سپس به بیان مراتب موجودات مجرّده از نظر ابتهاج و لذّت پرداخته و ابتهاج واجب تعالی را کامل‌ترین ابتهاج‌ها دانسته است، زیرا اوکامل‌ترین ادراک را نسبت به‌کامل‌ترین چیزها (یعنی ذات خود) دارد، پس او هم عاشق ذات خود و هم معشوق ذات خویش است[۲]. بعد از ابتهاج واجب تعالی، نوبت به ابتهاج و شادمانی جواهر عقلی می‌رسد که هم به ذات واجب و هم به ذات خویش شادمانند. و بعد عشق و شادمانی عاشقان مشتاق است که هم از عشق خود لذّت می‌برند و هم از اشتیاق خود. و به دنبال اینها نفوس متوسّطند که بین عالم بالا و جهان پست متردّدند. و بالاخره نفوس ناقص انسانی که هرگز از بند رها نشوند و رهایی نیابند و شوق جبلّی باعث عذاب آنها گردد.

ابن سینا در آخرین فصل نمط هشتم از یکی از اصول مهمّ تصوّف یعنی سریان عشق در همه اشیاء سخن به میان آورده است. البتّه او در کتاب «اشارات» به همین مقدار از توضیح اکتفا کرده است که:

«چون به دقّت بنگری برای هر یک از اشیاء جسمانی کمالی مخصوص به آن خواهی یافت، و عشقی ارادی یا طبیعی به سوی آن کمال. و وقتی از آن کمال دور باشد شوق طبیعی یا ارادی به سوی آن کمال دارد و این رحمتی از عنایت خداوندی است»[۳].

او دربارهٔ این مطلب رسالهٔ مستقلّی (رسالة العشق) را تألیف کرده و در آن سریان قوّهٔ عشق در جمیع اجزاء و مراتب عالم هستی از جماد و نبات و حیوان گرفته تا اجرام فلکی و نفوس ناطقه و عقول مجرّده را به اثبات رسانده است. او حتّی در فصل پنجم این رساله تحت عنوان «فی عشق الظّرفاء و الفتیان للأوجه الحسان» از موضوع عشقهای مجازی و دلبستگی به صورتهای زیبا که در نزد بعضی از اهل عرفان وسیله‌ای برای تلطیف روح و نزدیک شدن به معشوق حقیقی شمرده شده است، دفاع عقلی کرده و به

القدس و السّعادة وا انتقشوا بالکمال الأعلی و حصلت لهم اللذّة العلیا» (همین کتاب؛ ص ۵۸۲.)

۱- «و لیس هذا الالتذاذ مفصوداً من کلّ وجه و النّفس فی البدن. بل المنغمسون فی تأمّل الجبروت المعرضون عن الشّواغل یصیبون و هم فی الأبدان من هذه اللّذّة حظّاً وافراً قد یتمکّن منهم فیشغلهم عن کلّ شیء» (همین کتاب؛ ص ۵۸۲.)

۲- ر.ک: همین کتاب؛ ص ۵۸۵ و «شفاء»، الهیّات ، قاهره ۱۹۶۰ م؛ ص ۳۶۹.

۳- همین کتاب؛ ص ۵۸۸

توجیه شرعی و اخلاقی آن پرداخته است.

او در فصل هفتم «رسالة العشق» با اشاره به مذهب تجلّی، از عشق تمامی موجودات به حق تعالی که در بالا به آن اشاره شد به تفصیل سخن گفته است[۱].

امّا «نمط نهم» که به قول امام فخررازی از عالی‌ترین و مهمترین قسمتهای کتاب «اشارات» است[۲] به «مقامات عارفان» اختصاص دارد. او در آغاز این نمط به داستان «سلامان و ابسال» اشاره می‌کند:

«و إذا قرع سمعک فیما یقرعه و سرد علیک فیما تسمعه قصّة لسلامان و إبسال، فاعلم أنّ سلامان مثل ضرب لک، و أنّ إبسالاً مثل ضرب لدرجتک فی العرفان إن کنت من أهله. ثمّ حلّ الرّمز إن أطقت.»[۳]

جوزجانی شاگرد ابن سینا از وجود تألیفی به نام «سلامان و ابسال» در فهرست تصانیف او نام برده است، ولی ظاهراً امروز نسخه‌ای از آن در دست نیست[۴]. فخررازی هم از آن اطلاعاتی نداشته است زیرا در شرح این عبارت شیخ‌الرئیس: «... ثمّ حلّ الرمز إن اطقت» که بعد از اشاره به داستان «سلامان و ابسال» آمده است می‌گوید: «این سخن شیخ ستمی به مخاطب و تکلیف او به دانستن غیب است.» و سپس داستانی را که احتمال می‌داده شاید بشود کلام شیخ را بر آن حمل کرد بیان کرده است[۵].

امّا خواجه نصیرالدین طوسی در شرح خود بر اشارات سه روایت از این داستان نقل کرده است که اوّلین روایت را از فاضلی از اهل خراسان شنیده که او آن را در کتاب «النّوادر» ابن اعرابی دیده است. و دوّمین روایت از این داستان را از مجعولات و مخترعات یکی از عوام حکما دانسته و آن را مردود می‌شمارد. امّا سوّمین روایت را خواجه به خود ابن‌سینا نسبت می‌دهد و درباره آن می‌گوید: «بعد از گذشت بیست سال از نوشتن این شرح به داستان دیگری دست یافتم که این داستان به ابن‌سینا منسوب است» و احتمال می‌دهد که همین قصّه باید مورد نظر شیخ در آغاز نمط نهم اشارات باشد، و چون نقل قصّه با عبارات شیخ کتاب را طولانی می‌کرده است خواجه آن را تلخیص نموده و رموز و نکات عرفانی آن را شرح داده است. ما نیز برای جلوگیری از طولانی شدن این مقدمه از ذکر این داستان تمثیلی

۱- ابن سینا؛ «الرسائل؛ رسالة العشق»؛ قم (انتشارات بیدار) ۱۴۰۰ ه.ق؛ ص ۳۷۴-۳۹۷.

۲- ر.ک: همین کتاب؛ ص ۵۸۹.

۳- همین کتاب؛ ص ۵۹۰.

۴- ر.ک: یحیی مهدوی؛ «فهرست مصنفات ابن سینا»؛ تهران ۱۳۳۳ ش. ص ۲۹۰.

۵- ر.ک: همین کتاب؛ ص ۵۹۱.

صرف‌نظر کرده و خوانندگان محترم را به مطالعه «شرح اشارات» خواجه ارجاع می‌دهیم[1] و در اینجا فقط به ذکر یک نکته اکتفا می‌کنیم و آن این‌که: استفاده از داستانهای تمثیلی و رمزآمیز در بیان مضامین عرفانی و اخلاقی از قدیم‌الأیّام در میان ملل مختلف رایج بوده است، امّا در عالم اسلام استفاده از این بیان تمثیلی با ساختاری منظّم و با اجزاء و جوانب منطبق بر ممثّل، در آثار شیخ الرئیس به اوج خود رسیده است. داستان «سلامان و ابسال»؛ قصّهٔ «حیّ‌بن یقظان»؛ «رسالة الطّیر»،قصیدهٔ «عینیّه» نمونه‌های زیبائی از این نوع هستند که بدون شکّ الهام‌بخش شاعران و نویسندگان دوره‌های بعد در خلق آثاری از این دست بوده است.

او در این نمط سپس به تعریف «زاهد» و «عابد» و «عارف» و تفاوت درجهٔ هر کدام و سپس به بیان هدف هر یک از اینها از زهد و عبادت و این‌که عارف مطلوبی جز خدا ندارد پرداخته است[2].

او سپس از اوّلین منزل سیروسلوک که اهل عرفان آن را «اراده» نامیده‌اند، و سالک در آن مرحله به نام «مرید» نامیده می‌شود، سخن گفته است. «اراده» عبارت است از نوعی شوق و رغبت که در اثر برهان یا تعبّد و ایمان در انسان برای چنگ زدن به دستگیرهٔ با استحکام حقیقت پدید می‌آید، آنگاه سرّ و باطن او به جنبش می‌آید تا به اتّصال به حقیقت دست یابد[3]. این‌که ابن‌سینا اراده را اوّل منزل خوانده است البتّه مقصود بعد از یک سلسله منازل دیگر است،که آنها را بدایات و ابواب ومعاملات و اخلاق می‌نامند. یعنی از آنجاکه در اصطلاح عرفا «اصول» خوانده می‌شود و حالت عرفانی پدید می‌آید، اراده اوّل منزل است[4].

او از «ریاضت» و اهداف آن بحث می‌کند و زهد حقیقی را برای از بین بردن موانع و شواغل خارجی، و عبادت و قول و سماع را به جهت تهذیب نفس، و فکر لطیف و عشق عفیف را برای تلطیف سرّ مفید می‌داند. فخررازی هم در شرح خود بر این فصل مطالب مفیدی را بر آن افزوده است[5].

«وقت» و «وجد» را تعریف می‌کند. عارف چون در اراده و ریاضت پیش رود در اوّلین منزل از منازل وجدان انواری بر قلبش طلوع می‌کند که لذید است و به سرعت می‌گذرد،گوئی مثل برقی می‌جهد و

۱- خواجه‌نصیرالدین طوسی؛ «شرح اشارات»؛ ج ۳؛ ص ۳۶۵.

۲- همین کتاب؛ ص ۵۹۱ و ۵۹۲ و ۵۹۸.

۳- همین کتاب؛ ص ۶۰۲.

۴- خواجه عبداللّه انصاری؛ «منازل السّایرین»؛ تصحیح دی بورکی؛ قاهره ۱۹۶۲ م.؛ ص ۵۲.

۵- همین کتاب؛ ص ۶۱۶ - ۶۰۵.

خاموش می‌گردد. این حالات در اصطلاح عرفا «اوقات» نامیده می‌شوند و هر وقت را دو «وجد» است... . هرچه ریاضت پیش رود این حالات فزونی می‌گیرد[1] تا آنجاکه این حالات در غیر هنگام ریاضت نیز دست می‌دهد، پس به جایی می‌رسد که از دیدن هر چیز روحش به عالم قدس متوجّه می‌گردد وکارش به جائی می‌رسد که گوئی خدا را در همه چیز می‌بیند. وگاهی اشراق این لوامع بر او غلبه می‌نماید و آرامش او را بهم می‌زند. امّا ادامهٔ ریاضت او را به منزلی می‌رساند که «وقت» برایش «سکینه»، و حالِ زائل ثابت، و درخشش کوتاه به شعله‌ای تابان مبدّل می‌گردد. و مرتبهٔ کمال حال به آنجا می‌رسد که احوال اختیاری می‌شود[2].

سپس کمال حال عارف را در مرتبه معرفت بیان می‌کند که او هرچه را می‌بیند خدا را پشت سرش می‌بیند. (ما رأینا شیئاً إلّا و رأینا اللّه بعده.) و از این مقام هم ترقی می‌کند و به جائی می‌رسد که حتی خود را هم نمی‌بیند. «و چون عارف از «ریاضت» به مقام «وصول» نائل آید باطن او چون آیینه‌ای صاف و صیقلی رو به حقّ می‌گردد، و لذّات عالی معنوی بر او ریزش می‌کند. و هنگامی که به خود می‌نگرد شاد می‌گردد، زیرا اثر حقّ را در خود می‌بیند. در این هنگام خود را میان دو نظر مردّد می‌یابد: نظری به حقّ، و نظری به خود»[3]. (مانند کسی که در آیینه می‌نگرد،گاهی صورت منعکس در آیینه را می‌بیند نه آیینه را، و گاهی در خودآیینه می‌نگرد نه در صورت منعکس در آن.)

او از این مرحله هم ترقی می‌کند و به جائی می‌رسد که از خود نیز غافل می‌شود و جز خدا را نمی‌بیند (ما رأوا شیئاً سوی اللّه). و این همان «مقام فناء فی اللّه» است که مطلوب اهل عرفان می‌باشد. و در این مرحله است که عارف به حقّ واصل شده و سیر او از خلق به حقّ پایان یافته است[4].

ابن‌سینا در ادامه به بیان اخلاق و احوال عارفان می‌پردازد از قبیل اینکه: عارف گشاده‌رو و خندانست، در برابر همه متواضع است، اهل تجسّس در احوال مردم نیست؛ چون به سرّ قدر آگاه است بر مردم شفقت می‌ورزد و خشم بر او چیره نمی‌گردد؛ شجاع و بخشنده و بلند نظر است و حقد وکینه ندارد. و البتّه در ادامه متذکّر می‌شودکه عارفان حالات گوناگون دارند، و حالت یک عارف با عارف دیگر فرق می‌کند.

و بالاخره ابن‌سینا در آخرین فصل از «نمط نهم» متذکّر می‌شود که علّت انکار بعضی مردمان

۱- همین کتاب؛ ص ۶۱۶.

۲- همین کتاب؛ ص ۹ - ۶۱۸.

۳- همین کتاب؛ ص ۶۲۰.

۴- همین کتاب؛ ص ۶۲۰.

نسبت به مسائل عرفانی جهل و نادانی آنان است، زیرا جناب حقّ متعال والاتر از آن است که هر کسی بدان راه یابد، بلکه همواره افراد محدود یکی بعد از دیگری به این کمال دست می‌یابند و این نوع کمال برای هر کسی میسّر نیست.

در «نمط دهم» از اسرار آیات و کرامات مشایخ اهل عرفان سخن می‌گوید، و اسباب خوارق عادات را بیان می‌کند. او معتقد است همهٔ این امور بر طبق مجاری طبیعی بوده، انکار آنها نارواست. سخن او در این نمط متوجّه مسائل زیر است:

اوّل؛ آنکه اگر بشنوی عارفی از خوراک اندک خود هم برای مدّتی طولانی خودداری کرده و چیزی نخورده، آن را تصدیق کن.

دوّم؛ آنکه اگر شنیدی عارفی از عهدهٔ کار شاقّی برآمده که از دیگران ساخته نیست، آن را انکار مکن.

سوّم؛ آنکه اگر با خبرشدی که عارفی از غیب خبر می‌دهد، و بشارت یا انذاری از پیش داده و راست درآمده، باور کردن آن بر تو دشوار نیاید.

چهارم؛ آنکه اگر شنیدی عارفی در عناصر عالم تصرّف نموده و خوارق عاداتی از او سرزده، تکذیب مکن.

او برای اثبات مطلب اوّل سه فصل، و برای مطلب دوّم یک فصل، و برای مطلب سوّم که در نزد او از همه شریفتر بوده شانزده فصل، و برای مطلب چهارم پنج فصل، منعقد کرده است. او در این فصول با تکیه به مجاری و قوانین عادی، و تحلیل عوامل طبیعی و نفسانی، و با ذکر اشباه و نظائر و شواهد، افعال و احوال عرفا را ممکن و طبیعی جلوه داده و از آنها رفع استبعاد کرده است.

علی‌رغم آنکه اساس تفکر و فلسفهٔ ابن‌سینا «مشّائی» است، و شرح احوال و زندگی او -که بخش درازی از عمر خود را صرف تصدّی مناصب دولتی کرده و از زندگی همراه با شهرت و مکنت و رفاه گریزان نبوده است- بیانگر آن است که او از طبقه سالکان و صوفیان -به معنای اصطلاحی آن- نبوده است، امّا بدون شکّ این سخنان او، با توجّه به مقام رفیع علمی و شهرت عظیم او در طبّ و فلسفه، تأثیر زیادی در ترویج و تبلیغ عرفان داشته و ادّعای متصوّفه را در مظانّ قبول و پذیرش قرار می‌داده است.

شرح اشارات امام فخررازی

چنانکه در مقدّمه بخش منطق متذکّر شدیم امام فخرالدّین محمّدبن عمر رازی (۶۰۶ - ۵۴۴ ه. ق.) کتاب «الإشارات و التنبیهات» را یکبار شرح کرده، و بار دیگر به نام «لباب الاشارات» آن را تلخیص کرده که این نشانهٔ عنایت و توجّه او به این کتاب می‌باشد. او در شرح خود عبارتهای موجز «اشارات» را تفسیر کرده و در اکثر موارد از عهدهٔ تبیین غوامض و مشکلات آن برآمده است؛ امّا یکی از ویژگیهای عمدهٔ شرح او بخصوص در بخش الهیّات این است که او بسیاری از اصول و قواعد مهمّ فلسفی را مورد نقض و تشکیک قرار داده و در این کار چنان پا را از حدّ اعتدال فراتر نهاده که به قول خواجه‌نصیرالدّین طوسی: «بعضی از ظریفان «شرح» او را «جرح» نام نهاده‌اند.»[1] او در این بخش از شرح خود گاهی در خرده‌گیری و انتقاد چنان راه افراط پیموده که حتّی دلیل اثبات واجب تعالی یا برهان توحید هم که از مسلّمات عقاید دینی بوده و با مذهب اشعری او هم هیچ مخالفتی نداشته از تیرهای نقد و اعتراض او مصون نمانده‌است، و شگفت آن که او گاهی مطالبی را با دلایل متعدّد مورد نقض و تشکیک قرار داده که همانها را در سایر تألیفات خود پذیرفته و بر صحّت آنها دلیل اقامه کرده است. و شگفت‌تر آن که او این همه اعتراض و اشکال را در حالی بر فلاسفه وارد می‌کند که خود او بیش از همهٔ متکلّمان قبل از خود به فلسفه روی آورده و در آمیختن کلام با آن و وارد کردن اصطلاحات و براهین فلسفی در مباحث کلامی اصرار ورزیده است، تا حدّی که بعضی از تألیفات مفصّل او مانند «المباحث‌المشرقیّة»، «المطالب العالیه»، «المحصّل» و امثال اینها به اثری فلسفی شبیه‌تر شده است تا به یک اثر کلامی. و به سبب وجود همین آراء متعارض در مجموعهٔ آثار او، و ایفاء نقش در عرصه‌های متفاوت و تاختن بر فلسفه در کنار پرداختن به آن، بعضی را بر آن داشته است تا پرسشها و قضاوتهای مختلفی را درباره شخصیّت علمی و نظام فکری او مطرح کنند که شایسته تحلیل و گفتگوی بیشتری می‌باشد.

نظام فکری و انگیزه فخررازی از اعتراض بر فلاسفه

به درستی اگر هنر بزرگ فخر رازی در «شرح‌اشارات» علاوه بر شرح و تفسیر، «اعتراض و تشکیک» است، این سؤال مطرح می‌شود که واقعاً هدف او از این همه خرده‌گیری بر فلاسفه چه بوده است؟ آیا او این کار را از سر مخالفت با فلسفه و ضربه زدن به آن انجام داده است؟ اگر چنین قصدی داشته پس چرا در آثار دیگر خود چنان به فلسفه روی آورده و مسائل را به شیوهٔ فلسفی مورد تجزیه و

---

[1] - خواجه‌نصیرالدّین‌طوسی؛ «شرح اشارات»؛ تهران ۱۳۷۹ ه.؛ ج ۱، ص ۳.

تحلیل قرار داده که آنها را به یک اثر فلسفی شبیه‌تر نموده است تا به یک اثر کلامی؟ به راستی او متکلّم است یا فیلسوف؟ او مدافع فلسفه است یا مخالف آن؟ اگر متکلّم است پس از روی آوردن به فلسفه و آمیختن آن با کلام چه قصدی داشته است؟ اگر فیلسوف است پس از این همه ایراد و اشکال بر فلاسفه چه منظوری داشته است؟

بعضی از دوستانش در او به چشم یک متکلّم بزرگ که کلام اشعری را به اوج شکوفائی خود رسانده است نگریسته و از او به عنوان «امام‌المتکلّمین» یاد کرده‌اند.[۱] و گروهی دیگر که بُعد فلسفی شخصیت او را مهم یافته‌اند در او به چشم یک مدافع فلسفه نگریسته و او را در کنار فارابی و ابن‌سینا در زمرهٔ استوانه‌های حکمت به شمار آورده و شایستهٔ لقب «سیّدالحکمائی» اش دانسته‌اند.[۲]

امّا در مقابل مخالفانش گروهی از کرامیّه و حنبلیان و پیروان ابن‌تیمیّه به جرم روی آوردن به فلسفه و کلام بر او تاخته و حتی تکفیرش کرده و او را به «متکلّم متفلسف» ملقّب ساخته‌اند.[۳] و گروهی دیگر به جرم مخالفت با فلسفه و خرده گیری بر حکما از او به عنوان «امام‌المشکّکین» یاد کرده‌اند که هنری جز تشکیک نداشته و از «سرائر حکماء متألّه» چیزی تحصیل نکرده است.[۴]

بعلاوه وجود آراء متباین در مجموعهٔ آثار و نوسان و تردّد او میان آراء مختلف سبب شده است که بعضی فکر کنند او از یک نظام فکری منسجم و منطقی برخوردار نبوده است.

بعضی از محقّقان برای رفع دوگانگی در شخصیّت او و توجیه آراء متعارض در آثار او، برای او مراحل مختلفی از تحوّل در حیات فکریش قائل شده‌اند که در آغاز حیات علمی‌اش به کلام روی آورده، سپس از کلام به فلسفه گرائیده، بعد از مدّتی مجدّداً به کلام روی آورده، و سرانجام در اواخر عمر از همهٔ اینها روی گردانده و به روش قرآنی روی آورده و از این که زندگیش را صرف فلسفه و کلام کرده پشیمان بوده است.[۵]

امّا با اندکی تأمّل واضح می‌گردد که این مرحله بندی چندان اساس محکمی ندارد زیرا: أوّلاً تاریخ تألیف همهٔ آثار او معلوم نیست. ثانیاً آنچه معلوم و مسلّم است این که او کتابهای «المطالب العالیة» و

۱- سبکی، «طبقات الشّافعیّةالکبری»؛ ج ۵، ص ۳۳؛ و کبری‌زاده، «مفتاح‌السّعادة»؛ ج ۲، ص ۱۱۶.

۲- ابن ابی‌اصیبعة؛ «عیون الانباء»، ص ۴۶۲؛ و کبری زاده، «مفتاح‌السّعادة»؛ ج ۱، ص ۳۱۸.

۳- صفدی، «الوافی بالوفیّات»؛ ج ۴، ص ۲ - ۲۵۰؛ و زرکان، «فخرالدّین الرّازی و آراؤه‌الکلامیّة و الفلسفیّة»، ص ۷ - ۶۱۶.

۴- شهرزوری؛ «نزهة‌الارواح و روضة الافراح»، ص ۳۹۳.

۵- زرکان، «فخرالدّین الرّازی و آراؤه الکلامیّة و الفلسفیّة»، ص ۶۲۸.

«شرح عیون‌الحکمة» را در اواخر عمرش نوشته و اینها سراسر کلام و فلسفه است. ثالثاً آثار قرآنی و تفسیری او و بخصوص «تفسیر کبیر» او پر از مطالب کلامی و فلسفی است.

برخی دیگر برای رفع تعارض فقط آثاری راکه بیشتر جنبهٔ کلامی دارد، و در آنها فخررازی از فلاسفه فاصله گرفته است، را مبیّن اعتقادات واقعی و شخصی او می‌دانند، ولی دربارهٔ آثاری مانند «المباحث‌المشرقیّة» و «المحصّل» که به سبک کتابهای فلسفی تألیف شده است معتقدند که آنها را به قصد اثبات نظر فلاسفه ننوشته، بلکه هدف او فقط نقل آراء ایشان بوده است.

مطالعه ظاهری کتاب «المباحث المشرقیّة» که در آن مسائل به شیوهٔ کاملاً فلسفی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته ممکن است اجازه چنین قضاوتی را در بدو امر به ما بدهد، بخصوص که خود فخررازی هم در مقدّمهٔ این کتاب اظهار می‌دارد: هدف او از تألیف این کتاب آن بوده که می‌خواسته آنچه در کتابهای پیشینیان دیده و یا خوانده است، در هر باب لباب و چکیدهٔ آن را برگزیند. پس از تبیین و ترتیب مطالب، آنها را تأیید یا نقض کند. بر آنها شکهای جدّی و اعتراضهای مشکل وارد سازد، و بعد اگر بتواند از آن ایرادها جواب کافی و شافی بدهد. او مصمّم است در این کتاب نه بی‌جهت با پیشینیان مخالفت کند و نه خود را ملزم به تقلید و تبعیّت از آنها بداند، بلکه بکوشد تا راه اعتدال در پیش گرفته و قول بهتر را برگزینند[۱]. امّا با همهٔ اینها حتّی در مورد همین کتاب هم توجّه به چند نکته لازم است:

۱ - هرگز نمی‌توان «المباحث المشرقیّة» را یک اثر فلسفی خالص از نوع فلسفهٔ مثلاً فارابی یا ابن‌سینا دانست، که هدف آن توضیح یا تکمیل یا اصلاح فلسفه مشّائی است. بلکه فلسفه‌ای که او در این کتاب عرضه داشته است، فلسفه‌ای از نوع خاصّ و به شدّت متأثّر از آراء کلامی است که در آن اصول و براهین فلسفی تا آنجا مورد قبول و اعتبارند که با عقاید کلامی در تعارض نباشد وإلّا هر جا میان قواعد فلسفی با مبانی کلام اشعری تعارضی روی دهد او جانب متکلّمان را می‌گیرد و آراء فلاسفه را مورد تخطئه قرار می‌دهد. او در همین اثر به ظاهر فلسفی در مسائل مهمّی از قبیل: اثبات هیولی، اثبات صور نوعیّة؛ امتناع اجتماع فعل و قبول در شیء بسیط؛ عینیّت وجود و ماهیّت در واجب، مسبوقیّت حادث به مادّه؛ قاعدهٔ «الواحد لایصدر عنه إلّا الواحد» و امتناع صدور کثیر از واحد و امثال اینها، به خاطر جانبداری از آراء متکلّمان اشعری به ابطال اصول مورد اتّفاق فلاسفه می‌پردازد.

۲ - او در کتاب «اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین» می‌گوید که کتابهائی از قبیل: «نهایة العقول» و «مباحث المشرقیّة» و «ملخّص» و «شرح اشارات» و چند اثر دیگر را در ردّ بر فلاسفه نوشته

۱- ر.ک: «المباحث المشرقیة»؛ قم (انتشارات بیدار) ۱۴۱۱ ه‍؛ ج ۱؛ ص ۵-۳.

است[۱].

۳- آیا انتخاب عنوان «المباحث المشرقیّة» برای این کتاب حکایت از اهمیّت ویژه این کتاب در نزد مصنّف آن ندارد. به خصوص این‌که او در مقدّمهٔ این کتاب می‌گوید: این کتابش را که مشتمل بر «اشرف علوم حکمیّة» و «ارفع مباحث حقیقیّه» است به سهیل بن عزیز مستوفی تقدیم می‌کند.

۴- آیا این که اساطین علم کلام مانند: قاضی عضدالدّین ایجی، سعدالدّین تفتازانی، میرسیّدشریف جرجانی، کتابهای کلامی خود را به سبک «المباحث المشرقیّة» تألیف کرده‌اند، و مباحث و موضوعاتی مانند: امور عامّه؛ جواهر و اعراض؛ و بسیاری از قواعد فلسفی خالص که ارتباط چندانی هم با علم کلام ندارند، را در مباحث کلامی مندرج کرده‌اند و ترتیبی مثل این کتاب را اقتباس کرده‌اند، دلیل بر آن نیست که ایشان به «المباحث المشرقیّة» به عنوان یک اثر کلامی -نه فلسفی- نگاه می‌کرده‌اند.

۵- بخشهای باقیماندهٔ از کتاب «المطالب العالیة» که آن را به عنوان یک اثر کلامی معرّفی می‌کنند و فخر رازی آن را در اواخر عمر خود تألیف کرده است، به شدّت رنگ فلسفی دارد و مطالب در آن عموماً با تکیه بر براهین فلسفی اثبات شده است. بعلاوه شواهد حاکی از آن است که این کتاب موسوعه‌ای بوده است شامل: منطق؛ امور عامّه؛ طبیعیّات؛ و الهیّات و اخلاق[۲]. اگرچنین باشد پس این کتاب، هم در شیوهٔ بحث، و هم در ترتیب و تنظیم مطالب، مطابق با «المباحث المشرقیّة» بوده است.

امّا کتاب «المحصّل»، اگرچه عنوان آن یعنی: «محصّل افکار المتقدّمین و المتأخّرین من العلماء و الحکماء و المتکلّمین»، موهم آن است که فخررازی در این کتاب به جمع‌آوری و نقل آراء حکما و متکلّمان پرداخته است، امّا در مقدّمهٔ این کتاب تصریح می‌کند که این کتاب را به خواهش جمعی از علما در «علم کلام» نوشته است. «محصّل» در بیان مطالب ترتیبی مانند کتاب «المباحث المشرقیّه» دارد.

بنابر این اگر این توجیهات قابل قبول نیست پس دربارهٔ نظام فکری و علّت وجود آراء متباین در آثار فخر رازی چه باید گفت؟ مطلبی که بتواند تا حدّی ما را در تحلیل شخصیّت علمی و نظام فکری او یاری کند شاید همان نکته‌ای باشد که ابن‌خلدون هم در «مقدّمهٔ» تاریخ خود بـه آن تـوجّه داده است و آن این‌که:

کلام اشعری که توسّط بنیانگذار آن ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (متوفای ۳۲۴ هـ. ق.) به عنوان واکنشی بر علیه مکتب عقل‌گرای معتزله آغاز گردید، در آغاز کار خود برای آن‌که پایبندی خـود را

۱- فخررازی؛ «اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین»؛ قاهره ۱۳۹۸ هـ. / ۱۹۷۸ م./ ص ۱۴۶.

۲- زرکان؛ «فخرالدّین الرّازی و آراؤه الکلامیّة و الفلسفیّة»؛ ص ۵-۹۴.

در مسائل اعتقادی به سنّت و شریعت اثبات کند، و مطابق با ظاهر آیات و اخبار سخن بگوید، از به کار بردن مفاهیم و براهین منطقی و فلسفی پرهیز کرد. امّا متکلّمان اشعری در دوره‌های بعد به زودی دریافتند که برای دفاع از عقاید خود چاره‌ای جز تمسّک به دلایل عقلی محکم ندارند، و با سخنان عامیانه برای همیشه نمی‌توان در برابر مخالفانی که به سلاح منطق و فلسفه مجهزند، مقاومت کرد. روی این حساب به فکر افتادند تا علم کلام را به دلایل عقلی محکم مجهّز سازند. این کار با قاضی ابوبکر باقلانی (متوفای ۴۰۳ هـ. ق.) شروع شد و او به قول ابن‌خلدون:

«به وضع مقدّماتی عقلی پرداخت که ادلّه و افکار و نظریّات بر آنها متوقّف می‌گردید، از قبیل: اثبات جوهر فرد، و خلاء، و اینکه عرض قائم به عرض نمی‌باشد و در دو زمان باقی نمی‌ماند، و امثال اینها از مسائلی که ادلّهٔ ایشان بر آنها متوقّف بود. و این قواعد را از لحاظ وجوب اعتقاد به آنها تابع عقاید ایمانی قرار داد.... آنگاه پس از قاضی ابوبکر باقلانی، امام‌الحرمین ابوالمعالی پدید آمد و در همین راه کتاب «شامل» را نوشت و این راه را توسعه داد و به شرح و بسط آن پرداخت. سپس طریقهٔ مزبور را در کتاب «ارشاد» تلخیص کرد و مردم آن را بـه مـنزلهٔ راهـنمای عـقاید خـویش شمردند و مورد استفاده قرار دادند.

پس از چندی علم منطق در میان ملّت اسلام انتشار یافت و مردم به خواندن آن پرداختند و میان آن و علوم فلسفی تفاوت گذاشتند، بدین‌سان که منطق تنها قانون و معیاری برای ادلّه می‌باشد، و همچنان که دیگر مسائل را با منطق می‌آزمایند ادلّه را نیز با آن می‌سنجند. و از آن پس قواعد مقدّماتی فنّ کلام را که متقدّمان وضع کرده بودند مورد نظر و تحقیق قرار دادند، و با بسیاری از آنها به وسیلهٔ براهینی که آنها را راهنمائی کرده بود مخالفت کردند، و چه بسا که بسیاری از براهین ایشان مقتبس از کلام فلسفه در مباحث طبیعیّات و الهیّات بود... و نخستین کسی که در طریقهٔ کلام بر این منهج و شیوه به تألیف پرداخت غزالی بود، و امام ابن الخطیب [فخررازی] از او پیروی کرد. و گروهی از علما کار ایشان را ادامه دادند و به تقلید از ایشان اعتماد کردند»[۱].

پس چنانکه ابن‌خلدون متذکّر شد و بررسی آثار متکلّمان اشعری آن را تـایید مـی‌کند بـعد از دوره‌ای که اشاعره از به کار بردن فنّ منطق در کلام پرهیز می‌کردند و فقط به مقدّمات عقلیی که ادلّه و عقاید بر آنها متوقّف بود اکتفا می‌نمودند، با آمدن غزّالی علم کلام وارد مرحلهٔ جدیدی شد. غزّالی علاوه بر آنکه راه استفاده از منطق را به عنوان ابزاری برای آزمودن برهانها هموار کرد، برخی مفاهیم و دلایل

۱- ابن خلدون؛ «مقدّمة»؛ ترجمه محمدپروین گنابادی؛ تهران ۱۳۵۳ش.؛ ج ۲؛ ص ۸-۹۴۷.

فلسفی را هم وارد علم کلام نمود و پایه‌های مکتب کلامی جدیدی یعنی «کلام فلسفی» را بنیان گذاشت. این نوع خاصّ از کلام با آمدن فخررازی وسعت و کمال یافته به گونه‌ای که او را باید بزرگترین استاد این مدرسه جدید کلامی به حساب آورد که تأثیر زیادی بر متکلّمان بعد از خود مانند: ایجی، تفتازانی و میرسیّدشریف جرجانی داشته است.

فخررازی در آمیختن کلام با فلسفه چنان پیش رفته که تألیفات مبسوط و مهمّ او همچون: «المباحث المشرقیّه»، «المطالب العالیه»، «المحصّل»، «الملخّص» و غیره که او خود معتقد است آنها را در ردّ بر فلاسفه نوشته است[1]، به یک اثر فلسفی شبیه‌تر است تا به یک اثر کلامی. او حتّی گاهی مسائل فلسفیی را وارد مباحث کلامی کرده که هیچ ربطی هم به علم کلام که موضوع آن اثبات عقاید دینی و دفاع از آنهاست ندارد. و همین اشتغال و گرایش شدید به فلسفه موجب شده است که بعضی از مخالفانش به جرم اینکه او فلسفه در سخن می‌آمیزد و سخنش به جای قول خدا و رسول سراسر علم ارسطو و کفریّات ابن‌سینا و فلسفهٔ فارابی است به لعن و تکفیر او بپردازند و او را خارج از مذهب اهل سنّت و جماعت بشمرند[2]. و شاید یکی از انگیزه‌های او در تألیف آثاری مانند «شرح اشارات» و وارد کردن این همه تشکیکات و اعتراضات بیش از حدّ، جلب نظر عوام و رفع اتّهام جانبداری از فلاسفه باشد.

پس حاصل بحث اینکه فخررازی قبل از هر چیز «متکلّمی اشعری» است که در ادامهٔ تلاشهای اسلافش از مشایخ اشاعره کوشیده است تا کلام اشعری را با براهین فلسفی تقویت و پشتیبانی کند، و تعقیب این هدف او را به روی آوردن به فلسفه و آمیختن کلام با آن وادار کرده است. بنابراین اگر چه او در درجهٔ اوّل متکلّم و لایق عنوان «امام المتکلّمین» است، ولی از آن جهت که فلسفه در کلام می‌آمیزد و می‌کوشد مدّعای متکلّمان را به روش فیلسوفان ثابت کند و نوع خاصّی از فلسفه را تبلیغ کند، شاید بتوان او را از جملهٔ «اساطین حکمت» به حساب آورد. امّا حکمت و فلسفه‌ای که هدف آن اثبات عقاید اشاعره است و در آن علاوه بر روش برهانی از روش جدلی و خطابی هم استفاده می‌شود.

امّا چون این «کلام فلسفی» او در بعضی از مباحث در تعارض با فلسفهٔ مشّائی که در زمان او آن را فارابی و ابن‌سینا نمایندگی می‌کنند قرار می‌گیرد، از آن انتقاد می‌کند و بر آن خرده می‌گیرد. حال اگر انگیزه‌های دیگری هم از قبیل: رفع تهمت جانبداری از فلاسفه، به رخ کشیدن توانایی علمی خود، به نمایش گذاشتن شخصیّت جدلی و بحّاث خویش، پیروزی و غلبهٔ بر خصم در بحث و مناظره هم بر آن

۱- فخر رازی، «اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین»؛ صص ۱۴۶ و ۱۵۰.

۲- ر.ک: صفدی، «الوافی بالوفیّات»؛ ج ۴؛ ص ۲ - ۲۵۰.

اضافه شود، البتّه آن وقت است که تشکیک در تشکیک راه می‌اندازد و به حقّ شایسته لقب «امام المشکّکین» می‌گردد. و گوئی در «شرح اشارات» مجموعه‌ای از این عوامل دست به دست هم داده که او در ایراد و اعتراض افراط کرده و «شرح و تفسیر» را به «جرح و تشکیک» مبدّل ساخته است و إلّا بسیاری از ایرادهائی که او در «شرح اشارات» بر ابن‌سینا وارد کرده و از آنها جواب نداده است همان ایرادات را در «المباحث المشرقیّة» طرح کرده و از آنها پاسخ داده است. او احتمالاً «شرح اشارات» را همزمان با «المباحث المشرقیّة» نوشته است، زیرا هم در شرح اشارات از کتاب مباحث یاد کرده، و هم در مباحث از شرح اشارات ذکری به میان آورده است[1]. بنابراین او پیش از طرح اشکالات از پاسخ آنها آگاهی داشته است، پس چرا در «شرح اشارات» فقط آن اعتراضات را ذکر کرده و اشاره‌ای به جواب آنها نکرده است. آیا انگیزه او در شرح اشارات فقط اعتراض بر ابن‌سینا و درهم شکستن قدرت و عظمت علمی او بوده است یا انگیزه دیگری داشته است؟ واللّه عالم.

خواجه نصیرالدّین طوسی نیز در بعضی موارد از ایرادات فخررازی اظهار تعجّب کرده است. به عنوان مثال در مسألهٔ اثبات نفس آنجا که فخررازی بر ابن‌سینا اشکال می‌گیرد که او می‌بایست روشن می‌کرد که آیا مقصود او از «نفس» انسان همان «ذات» اوست یا نه، می‌گوید:

«و ینبغی أن یعلم أنّ هذا الرّجل أعظم قدراً من أن یجهل أمثال هذا، لکنّه یتجاهل فی کثیر من المواضع تقرّباً إلی الجهّال»[2].

و آنجا که در تعریف «جود» بر ابن‌سینا ایراد لفظی می‌گیرد، خواجه که در همه جا با سعهٔ صدر و متانت تمام از ایرادات او جواب می‌دهد و حتی کنایه‌ها و تعریض‌های نیش‌دار او را هم کریمانه تحمّل می‌کند، اینجا تاب نیاورده و اظهار می‌دارد:

«و اعلم أنّ القدح فی امثال هذا الکلام ـ الّذی یستحسنه الخواصّ و العوام و جری مجری النّکت ـ بمثل ما ذکره هذا الفاضل لایلیق بأمثاله لأنّه یدلّ علی صدوره عن عصبیّة أو حسد أو قلّة انصاف. حاشاه عن ذلک»[3].

ذکر این نکته هم خالی از فایده نیست که ایرادات و تشکیکات متعدّد و فراوانی که فخررازی در «شرح اشارات» بر فلاسفه و خصوصاً ابن‌سینا وارد کرده همه از آن خود او نیست، بلکه در بعضی از آنها

۱- ر.ک: فخررازی؛ «شرح اشارات» (همین کتاب)؛ ص ۱۶۶ و ۳۶۷ و «المباحث المشرقیّة»؛ ج ۱؛ ص ۱۹۸.

۲- خواجه نصیرالدّین طوسی، «شرح اشارات»، تهران (انتشارات حیدری) ۱۳۷۸ ه؛ ج ۲؛ ص ۲۹۸.

۳- خواجه نصیرالدین؛ «شرح اشارات»؛ ج ۳؛ ص ۱۴۶.

متأثّر از افرادی مانند: ابوالبرکات بغدادی[۱]؛ شرف‌الدّین محمد مسعودی[۲] ـ که قبل از فخررازی ظاهراً کتاب «المباحث و الشّکوک و الشّبه علی الإشارات» را در ردّ بر ابن‌سینا نوشته است[۳] ـ و ابوالفتح محمدبن عبدالکریم شهرستانی[۴] ـ که علاوه بر «مصارعة الفلاسفة» در «المناهج و البیانات» نیز بر ابن‌سینا خرده گرفته ـ بوده است. بعلاوه او بعضی از این ایرادات را از کتابهای خود شیخ‌الرّئیس مانند «شفاء» و «المباحثات» و غیره استفاده کرده است، به این معنا که خود شیخ گاهی در ضمن مباحث ایراداتی را بر خود وارد کرده و از آنها پاسخ داده است، ولی فخررازی اشکال را طرح کرده ولی به جواب آن اشاره‌ای نکرده است. نمونه‌هائی از این موارد را در مباحث آینده خواهیم دید.

بررسی مهمترین نقدهای امام‌فخررازی

بحث از همهٔ مسائلی که فخررازی در آنها بر ابن‌سینا خرده گرفته از عهدهٔ این مقدّمه بیرون است امّا شایسته است به بررسی مهمترین نقد و اعتراضهائی که او در کتاب «شرح اشارات» بـر مهمترین موضوعات و قواعد فلسفی وارد کرده است، و پاسخهایی که خواجه و دیگران از آن اعتراضها داده‌اند بپردازیم:

۱ – تشکیک در اثبات وجود هیولا

حکمای مشّاء بر اثبات ترکیب جسم طبیعی از هیولا و صورت جسمیّة دو برهان اقامه کرده‌اند که یکی به نام برهان «فصل و وصل» و دیگری به نام برهان «قوّة و فعل» معروف است. ابن‌سینا هر دو برهان را در الهیّات «شفاء»[۵] توضیح داده ولی در کتاب «اشارات» به بیان برهان «فصل و وصل» اکتفا نموده است. و

۱– ر.ک: خـواجـه نـصیرالدّیـن طـوسی؛ «شـرح اشـارات»؛ ج ۲؛ ص ۲۲۱ و ۳۷۹ و ج ۳؛ ص ۲۴۹؛ و شـمس الدیـن مـحمد شهرزوری؛ «نزهة الارواح و روضة الافراح»؛ ص ۳۹۵ و ژرژقنواتی؛ «مقاله فخرالدّین رازی» در دائرة المعارف اسلام؛ چـاپ دوّم.

۲– ر.ک: «شرح اشارات»، خواجه طوسی؛ ج ۲؛ ص ۷۱ و ۳۰۳ و ۳۲۱.

۳– یحیی مهدوی؛ «فهرست مصنّفات ابن سینا»؛ ص ۳۶.

۴– ر.ک: «شرح اشارات»، خواجه طوسی؛ ج ۳؛ ص ۲۶۲.

۵– ر.ک: «شفاء»، الهیّات، فـصل دوّم از مـقاله دوّم؛ چـاپ مـصر ۱۹۶۰م؛ ص ۸–۶۶؛ و صـدرالمتألّهین مـحمدبن ابـراهیم

از آنجاکه برهان «فصل و وصل» مبتنی بر پذیرش مقدّماتی است از جمله: پیوستگی جسم طبیعی، و عدم تألیف آن از اجزاء لایتجزّا، ابن سینا اوّل به تحقیق در حقیقت جسم و ابطال جزء لایتجزّا پرداخته است. با اینکه فخررازی در بیشتر آثارش همچون دیگر متکلّمان به تألیف جسم از اجزاء لایتجزّا معتقد شده و آن را یکپارچه و پیوسته ندانسته است[۱]؛ امّا در شرح اشارات فقط به ذکر دلایل مخالفان و موافقان اکتفاکرده و از جانبداری نسبت به یک طرف پرهیز کرده است. یعنی او اوّل به تبیین دلیل شیخ الرّئیس مبنی بر ابطال جزء لایتجزّا پرداخته است، ولی بعد از راه تحلیل حرکت و اثبات وجود آن در زمانِ حال، جزء لایتجزّا را اثبات کرده است. امّا تمایل خودش را به قول دوّم اظهار نمی‌کند و استقصای کلام را در این مورد به کتابهای دیگرش موکول می‌کند[۲].

برهان فصل و وصل

شیخ الرّئیس پس از ابطال قول به تألیف جسم از اجزاء لایتجزّا بر پیوستگی جسم دلیلی اقـامه نمی‌کند و آن را با اعتماد به حواسّ (کما هو عندالحسّ) می‌پذیرد[۳]، و پس از پذیرش اتّصال و پیوستگی جسم طبیعی بر ترکّب جسم از هیولا و صورت چنین استدلال می‌کند:

«دانستی که جسم دارای مقدار ثخین [=حجم] پیوسته است. و بر این جسم پیوسته گاهی انفصال و جدایی عارض می‌شود. و می‌دانی چیزی که به خودی خود پیوسته است [یعنی صورت جسمیّة] غیر از چیزی است که پذیرای پیوستگی و گسستگی است. و خود پیوستگی نمی‌تواند پذیرای هم پیوستگی و هم گسستگی باشد. [هیچ ضدّی پذیرای ضدّ خود نیست.] بنابرایـن قوّهٔ پذیرای این دو وصف چیزی غیر از پیوستهٔ بالفعل یعنی هیئت و صورت جسمیّهٔ آن جسم است. بلکه آن قوّه غیر از متّصل بالذّاتی است که در هنگام انفصال معدوم می‌شود و متّصل دیگری به وجود می‌آید و هنگام بازگشت اتّصال دوباره همانند اوّلی از نو پدید می‌آید[۴]».

صدرالدّین شیرازی، «تعلیقات بر الهیّات شفا»؛ چاپ سنگی، تهران ۱۳۰۳ ه؛ ص ۹–۵۸.

۱– ر.ک: «المباحث المشرقیّة»؛ چاپ دوّم، قم (انتشارات بیدار) ۱۴۱۱ ق؛ ج۲؛ ص ۴۱؛ و «المحصّل»، در: خواجه نصیرالدّین طوسی؛ تلخیص المحصّل...؛ به اهتمام آقای عبداللّه نورانی؛ بیروت؛ ۱۹۸۵ م؛ ص ۷–۱۸۴.

۲– همین کتاب؛ ص ۹–۸.

۳– همین کتاب؛ ص ۱۹.

۴– همین کتاب؛ ص ۲۴.

یعنی اگر حقیقت جسم فقط صورت جسمیّه بود در صورت عروض انفصال باید جسم از بین می‌رفت، در حالی که از بین نمی‌رود. پس معلوم می‌گردد غیر از صورت جسمیّه که اتّصال و پیوستگی بالذّات است باید حقیقت دیگری باشد که گاهی اتّصال را می‌پذیرد و گاهی انفصال را. و آن هیولا است که قابلیّت محض بوده و فی حدّ ذاته نه منفصل است و نه متّصل بلکه پذیرای هر دو.

ایراد فخررازی بر برهان اثبات هیولا

فخررازی دو تقریر از برهان «فصل و وصل» ارائه می‌کند که هر دو مبتنی بر قاعدهٔ «کلّ حادث مسبوق بإمکان و بمادّة» می‌باشد. او اظهار می‌دارد که این انفصالی که عارض می‌شود قبل از حصولش ممکن‌الحصول است. پس امکان عروضِ انفصال قبل از حصول انفصال موجود است. و این امکان نیازمند محلّ و مادّه است. و چون محلّ آن صورت جسمیّه که عین اتّصال است نمی‌تواند باشد، پس باید چیز دیگری باشد که نامش هیولا است. او بر اوّلین تقریری که از کلام شیخ ارائه می‌کند تشکیکی وارد می‌سازد به این بیان که: جسم قبل از عروض انفصال یک جسم بود و بعد از انفصال دو جسم شد. پس آنچه زائل شده «وحدت» بوده، و آنچه عارض شده «اثنینیّت» است، و این دو عرض‌اند که محلّ آنها جسم می‌باشد. بنابراین بعد از عروض انفصال جسم بودن جسم از بین نمی‌رود بلکه عرضی از اعراض آن از بین می‌رود که خارج از حقیقت جسم است[1].

او سپس می‌کوشد برهان را به‌گونه‌ای دیگر تقریر کند که این اشکال بر آن وارد نباشد[2]. امّا بر آن تقریر هم اشکال وارد می‌کند و آن اینکه: مطابق قول شما لازم می‌آید که حدوث انفصال در جسم موجب اعدام کلّی آن بشود، زیرا جسم قبل از انفصال یا دارای مادّهٔ واحدی هست یا نیست. اگر دارای مادّهٔ واحد است، پس آن مادّهٔ واحد بعد از عروض انفصال یا به وحدت قبلی خود باقی است یا نیست.

احتمال اوّل باطل است، زیرا:

اگر با بقاء مادّه به وحدت قبل از انفصال، صورت جسمیّهٔ هم به وحدت قبلی خود باقی بماند لازم می‌آید مادّه و صورتِ هر یک از دو جزءِ حادثِ بعد از انفصال، عین مادّه و صورت قبل از انفصال باشد (یعنی لازم می‌آید که هیچ انفصالی صورت نگرفته باشد)، و این خلاف فرض است.

امّا اگر با بقاء مادّه به وحدت قبل از انفصال، صورت جسمیّه به وحدت قبلی خود باقی نماند لازم

۱- همین کتاب؛ ص ۲۵.

۲- همین کتاب؛ ص ۶-۲۵.

می‌آید حلول دو صورت بر مادّهٔ واحد (اجتماع مثلین)، و همچنین تداخل دو بُعد در یکدیگر که محال است.

امّا اگر مادّه با عروض انفصال، به وحدت قبل از انفصال خود باقی نماند لازم می‌آید که جسم به کلّی معدوم گردد، در حالی که چنین نیست.

بعلاوه اگر تعدّد صورت جسمیّه پس از انفصال، موجب احتیاج آن به مادّه باشد پس تعدّد مادّه هم احتیاج به مادّهٔ دیگر خواهد داشت و آن مادّه به مادّهٔ دیگر و همینطور که موجب تسلسل باطل است.

امّا اگر گفته شود جسم قبل از انفصال، دارای مادّهٔ واحد نیست پس لازم می‌آید به حسب انقسامات ممکن برای آن موادّ نامتناهی بالفعل باشد. و در این صورت لازم می‌آید که صورت جسمیّهٔ حالّ در هر یک از این موادّ غیر از صورت جسمیّهٔ حالّ در دیگری باشد. (چون وجود حالّ واحد در بیشتر از یک محلّ محال است.) و لازمهٔ این کلام اعتقاد به تألیف جسم از اجزاء لایتجزّا است که انفصال آن عبارت است از تفرّق اجزاء، و اتّصال آن عبارت است از تألّف اجزاء، و مادّه اثبات نمی‌شود[1].

خواجه نصیرالدّین طوسی در شرح خود بر «اشارات» از این اعتراض فخررازی جواب می‌دهد که این اشکال و اشکال قبلی او ناشی از آن است که ایشان برای هر یک از مادّه و صورت به طور جداگانه و مستقلّ از یکدیگر تشخّص قائل شده است، در حالی که تشخّص مادّه فرع بر وجود صورت است، و وحدت و تعدّد آن به تبع صورت، و مادّه بدون صورت قابل توصیف به وحدت و تعدّد نیست. پس قول به مادّه نه موجب تسلسل خواهد شد و نه موجب موادّ نامتناهی بالفعل[2].

استدلال بر نفی وجود هیولی

فخررازی پس از ایراد تشکیک بر برهان «فصل و وصل» به این حدّ قناعت نکرده بلکه می‌کوشد بر نفی هیولا برهان اقامه کند. او می‌گوید:

«این هیولائی که شما مدّعی وجود آن هستید یا در مکانی هست یا نیست. اگر در مکان است پس این حصول در مکان یا به نحو استقلالی است یا تبعی.

اگر هیولا به نحو استقلالی دارای مکان باشد پس مثل صورت جسمیّه است، و بنابراین از حلول صورت در هیولا اجتماع مثلین لازم می‌آید که محال است. بعلاوه هیچ یک از مادّه و

۱- همین کتاب؛ ص ۱-۳۰.

۲- خواجه نصیرالدّین طوسی؛ «شرح اشارات»؛ تهران (انتشارات حیدری)؛ ج ۲؛ ص ۴۶.

صورت برای حالّ بودن یا محلّ بودن بر دیگری اولویّتی نخواهد داشت. ثالثاً اگر هیولا احتیاج به محلّ داشته باشد پس آن محلّ نیز محتاج به محلّ است، و لازمه‌اش تسلسل است.

امّا اگر هیولا به تبع صورت جسمیّة در مکان باشد پس لازم می‌آید که هیولا صفتی باشد حالّ در صورت جسمیّة. و در این صورت حلول صورت جسمیّة در هیولا، که صورت حالّ باشد و هیولا محلّ، محال است.

امّا اگر بگوئید هیولا اصلا نه به صورت مستقلّ و نه به صورت تبعی هیچ مکانی ندارد، پس چگونه ممکن است که صورت جسمیّهٔ دارای مکان در هیولای فاقد مکان حلول نماید»[1].

خواجه نصیرالدّین طوسی از این دلیل فخررازی پاسخ می‌دهد که: فاضل شارح همهٔ اقسام را حصر نکرده است و می‌توان قسمی را فرض کرد که منجر به ابطال هیولا نگردد. زیرا در این فرض که هیولا به تبع صورت جسمیّة در مکان باشد دو احتمال وجود دارد: اوّلی همان فرضی است که فخررازی آن را ابطال کرد. امّا احتمال دیگر این است که هیولا به شرط حلول صورت جسمیّه در آن دارای مکان باشد. (نه به شرط حلول هیولا در صورت جسمیّه). و این احتمال باطل نیست زیرا صورت جزء علّت هیولا است، و هم‌چنان‌که وجود هیولا به تبع صورت است تحیّز و مکان آن هم به تبع صورت خواهد بود[2].

ایراد بر عمومیّت برهان «فصل و فصل» در اثبات هیولا

شیخ‌الرّئیس پس از آنکه در فصل ششم از طریق برهان «فصل و وصل» به اثبات ترکّب جسم از هیولا و صورت پرداخت، در فصل هفتم به دفع وهمی می‌پردازد مبنی بر اینکه دلیل مذکور خاصّ اجسام عنصری است که بالفعل پذیرای انفصال و اتّصالند، و شامل اجسام فلکی یا اجزاء صغار صلب که قابل انفصال بالفعل نیستند نخواهد شد. در صورتی که شما مدّعی هستید که همهٔ اجسام اعمّ از عنصری و فلکی مرکّب از مادّه و صورتند.

شیخ در پاسخ از این انتقاد می‌گوید: طبیعت امتداد جسمانی یک طبیعت نوعی است. همین که ثابت شد در مورد چنین طبیعتی به هیولا نیازمند است این احتیاج در تمام موارد موجود است (حکم

۱- همین کتاب؛ ص ۳۶.

۲- عبارت خواجه چنین است: «... و هذه الحجّة غیر مشتملة علی أقسام منحصرة، فإنّ ما لایتحیّز علی سبیل الحلول فی الغیر لایجب أن یکون متحیّزاً بالانفراد، بل ربّما یتحیّر بشرط حلول الغیر، و لایلزم من ذلک کونه صفة لذلک الغیر.» (شرح اشارات؛ خواجه نصیر. ج ۲، ص ۴۷).

الأمثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد.) و اگر در جائی جسمی انفکاک بالفعل را نمی‌پذیرد بخاطر وجود مانع خارجی است[1].

فخررازی بر پاسخ شیخ دو اشکال وارد می‌کند:

۱- شما به چه دلیل گفتید صورت جسمیّه در همهٔ اجسام یک طبیعت واحد است، در حالی‌که حقیقت آن بر ما معلوم نیست تا بتوانیم حکم کنیم که آیا بین همه اجسام ماهیّت مشترکی است یا نه؟ و از این‌که اجسام در قبول ابعاد ثلاثه و تحیّز با هم اشتراک دارند هم نمی‌توان حکم کرد که جسمیّت طبیعت مشترک است، زیرا قبول ابعاد ثلاثه عین صورت جسمیّه نیست بلکه از لوازم آن است. و از اشتراک در لوازم، اشتراک در ملزومات لازم نمی‌آید؛ زیرا ماهیّات مختلف هم می‌توانند در لازم واحدی مشترک باشند.

۲- دلیل فصل و وصل شما ثابت کرد که صورت جسمیّه چون در بعضی از اجسام (اجسام عنصری) اتّصال و انفصال را می‌پذیرند پس حالّ در مادّه است. امّا از حلول صورت جسمیّه در مادّه فقط صحّت و جواز حلول صورت در مادّه اثبات می‌شود نه وجوب آن. در حالی که مدّعای شما این است که صورت جسمیّه همیشه و در همه جا محتاج به مادّه است[2].

امّا خواجه در شرح خود بر «اشارات» اعتراضهای فخررازی را وارد نمی‌داند و از آنها پاسخ می‌گوید[3]. حاصل سخن او در پاسخ از اعتراض اوّل این است که:

برای اثبات هیولا همین قدر کافی است که ما می‌بینیم صورت جسمیّه از آن حیث که متّصل بالذّات است انفصال را قبول می‌کند، و چون قابل انفصال متّصل بالذّات نیست پس باید چیزی باشد که نه عین اتّصال است و نه عین انفصال، بلکه قابل برای هر دو، و آن هیولا است. و همین قدر برای اثبات هیولا کافی است و نیازی به دانستن حقیقت صورت جسمیّه نیست.

و در ردّ اعتراض دوّم باید گفت: از عبارت شیخ‌الرّئیس: «طبیعة الامتداد الجسمانی طبیعة نوعیّة محصّلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول»، پاسخ اشکال معلوم می‌گردد. طبیعت امتداد جسمانی یک طبیعت نوعی تامّ است که اختلاف افراد آن به امور خارج از ذات است، نه آن‌که یک طبیعت جنسی باشد که اختلاف آن به فصول است. پس هرگاه ثابت شود طبیعت نوعی در موردی به حامل و مادّه نیازمند است

۱- همین کتاب، ص ۹-۳۷.

۲- همین کتاب؛ ص ۳۹.

۳- «شرح اشارات»؛ خواجه نصیرالدّین طوسی؛ ج ۲؛ ص ۳-۵۲.

این نشانهٔ آن است که این نیاز برای چنین طبیعت تامّی در همه موارد موجود است. و اگر فردی از این قاعدهٔ کلّی مستثنا گردد به واسطهٔ عوارض و امور خارج از ذات می‌باشد. و در اینجا نیز امتناع انفصال فکّی در فلک معلول مانع خارجی است و آن صورت نوعیّهٔ خاصّ فلک است.

۲- تشکیک در اثبات صور نوعیّة

شیخ الرّئیس در فصل هفدهم از نمط اوّل وجود صور نوعیّة را از این طریق اثبات می‌کند که:

بعضی از اجسام، انفکاک، التیام و تشکّل را به آسانی می‌پذیرند، و بعضی دیگر به سختی، و بعضی دیگر اصلاً این آثار را نمی‌پذیرند. همچنین هر جسمی استحقاق مکانی خاصّ یا وضعی خاصّ را دارد. اختصاص هر یک از اجسام به یکی از این احکام بدون علّت نیست. صورت جسمیّه نمی‌تواند علّت این آثار و احکام گوناگون باشد زیرا صورت جسمیّه در همهٔ اجسام مشترک است. پس این آثار و احکام گوناگون باید ناشی از صور دیگری غیر از صور جسمیّه باشد که همان صور نوعیّهٔ گوناگون می‌باشد[1].

فخررازی بر این دلیل دو ایراد وارد می‌کند:

۱ - این دلیل مبتنی بر اشتراک همهٔ اجسام در صورت جسمیّه است، در حالی که این مطلب خود نیازمند اثبات است.

۲ - اگر اختلاف آثار اجسام به اختلاف صور نوعیّه است پس اختلاف خود صور نوعیّه به چه چیزی است؟ اگر ناشی از صور نوعیّهٔ دیگری باشد لازمه‌اش تسلسل باطل خواهد بود.

امّا اگر گفته شود علّت تفاوت صور نوعیّه در اجسام عنصری به این است که مادّهٔ آنها قبل از حدوث صورت نوعیّهٔ فعلی متّصف به صورت نوعیّهٔ دیگری بوده که آن صورت قبلی مادّه را آماده قبول صورت بعدی کرده است. و در اجسام فلکی اختلاف صور نوعیّه به اختلاف خود مادّه است که مادّهٔ هر فلکی ماهیّتاً با مادّهٔ فلک دیگر مخالف است. پس اختلاف صور نوعیّة در اجسام عنصری بخاطر اختلاف استعدادهای موادّ است، و در اجسام فلکی به خاطر اختلاف خود موادّ. اگر چنین گفته شود می‌گوئیم: پس چرا اختلاف آثار و احکام اجسام را به همین اختلاف در استعدادات موادّ یا اختلاف خود موادّ نسبت ندهیم و چه نیازی به اثبات صور نوعیّه وجود دارد[2]؟

۱- همین کتاب؛ ص ۷۵.

۲- همین کتاب؛ ص ۷۶.

امّا از این انتقادها همان‌گونه که خواجه نصیرالدّین طوسی در شرح خود بر «اشارات» گفته می‌توان پاسخ داد که اختلاف آثار اجسام را نمی‌توان به مادّه و استعداد مادّه نسبت داد زیرا مادّه قابل است نه فاعل، و فاعل نمی‌تواند قابل چیزهائی باشد که خودش ایجاد کرده است. پس این آثار را باید به چیزی غیر از مادّه و صورت جسمیّه نسبت داد[1].

و عجیب آن‌که ایشان که در گذشته منکر وجود هیولا بود اکنون چگونه اختلاف آثار را به اختلاف موادّ یا اختلاف استعداد آنها نسبت می‌دهد؟

او سپس عمومیّت برهان شیخ را مورد تشکیک قرار داده می‌گوید: بر فرض که ما صورت نوعیّه را در بعضی از اجسام بپذیریم و اختلاف صور نوعیّه را علّت وجود کیفیّات مختلف اجسام بدانیم، چه دلیلی دارد که در همهٔ اجسام چنین چیزی وجود دارد؟ در افلاک که کیفیّات مختلف را نمی‌پذیرند عدم صورت نوعیّه هم کافی است. اگر در افلاک قائل به صورت نوعیّه شدید این صورت یا لازم صورت جسمیّه است یا نیست. اگر لازم صورت جسمیّه نباشد پس زوال آن ممکن است، و امر زائل نمی‌تواند علّت برای کیفیّت ممتنع الزّوال (مثل امتناع خرق و التیام) باشد. امّا اگر لازم صورت جسمیّه باشد این لزوم یا به خاطر خود صورت جسمیّه است، یا به خاطر آنچه که حالّ در اوست، یا به خاطر آنچه که محلّ برای اوست؛ یا به خاطر هیچ یک از این دو. و چون فخررازی همهٔ اقسام به جز قسم سوّم را باطل می‌داند، کیفیّات فلک (یعنی امتناع خرق و التیام) را معلول مادّه فلک می‌داند نه صورت نوعیّه.

او سپس ادامه می‌دهد که در اجسام عنصری که اشکال مختلف را به سختی قبول می‌کنند نیز نیازی به فرض صورت نوعیّه نیست. زیرا بر فرض که سهولت قبول اشکال مختلف نیاز به علّت وجودی وصورت نوعیّه داشته باشد، صعوبت قبول که همان عدم سهولت است نیازی به صورت نوعیّه ندارد و عدم صورت نوعیّه کفایت می‌کند.

بعلاوه چه لزومی دارد که علّت اختلاف کیفیّات را یک صورت جوهری بدانیم؟ چه مانعی دارد که حلول عرضی در جسم موجب اختلاف کیفیّت شده باشد[2]؟

خواجه نصیرالدّین در ردّ این تشکیک‌ها می‌گوید: این توالی فاسدی که شارح فاضل برای وجود صورت نوعیّة بر شمرد در صورتی وجود دارد که صورت نوعیّهٔ فلک لازمهٔ صورت جسمیّهٔ آن باشد. امّا اگر برعکس صورت جسمیّهٔ فلک لازمه و معلول صورت نوعیّهٔ آن باشد هیچ یک از این توالی فاسد

۱- شرح اشارات، خواجه نصیرالدّین طوسی؛ ج ۲؛ ص ۱۰۲.

۲- همین کتاب؛ ص ۸-۷۷.

وجود نخواهد داشت. امّا چنان‌که در سابق گفته شد مادّه قابل است نه فاعل، و بنابراین مادّه نمی‌تواند علّت کیفیّات مختلف فلك باشد.

امّا اینکه بعضی از کیفیّات اجسام عنصری (مثل صعوبت قبول اشکال مختلف) به عدم صور نوعیّه نسبت داده شود صحیح نیست، زیرا اعراض مذکور عدمی نیستند تا از اعدام صادر شوند.

امّا اینکه علّت اختلاف کیفیّات اعراض باشند، نه صور جوهری، صحیح نیست زیرا آن مبادیی که علّت کیفیّات‌اند سبب تحصّل و تنوّع اجسام هم می‌باشند. اجسام جوهرند و ممکن نیست اعراض سبب تنوّع اجسام باشند، پس مبادی آثار اجسام باید صورت باشند نه اعراض[1].

استدلال بر نفی صورت نوعیّه

فخر رازی پس از آن‌که دلیل اثبات صورت نوعیّه را مورد تشکیك قرار داد پا را از این حدّ فراتر گذاشته و بر نفی آن دو دلیل اقامه می‌کند[2]:

دلیل اوّل : صورت نوعیّه که حالّ در جسم است در وجود خود محتاج به صورت جسمیّه است. حال اگر صورت جسمیّه بخواهد در وجود خود معلول صورت نوعیّه باشد دور پیش می‌آید. و اگر صورت جسمیّه معلول آن نباشد پس صورت نوعیّه چون مقوّم صورت جسمیّه نیست صورت نخواهد بود.

دلیل دوّم: چون صورت نوعیّه به اعتقاد شما مبدأ تمام اعراض و کیفیّات جسم از قبیل: کیف، أین، مقدار، شکل و غیره می‌باشد، و چون این اعراض مختلف و غیرمترتّبند و بعضی به واسطهٔ بعضی دیگر به وجود نمی‌آیند، بلکه همه مستقیماً باید معلول صورت نوعیّه باشند، بنابراین لازمهٔ قول به صور نوعیّه اعتقاد به صدور کثیر از واحد است که آن را محال می‌دانید. امّا اگر گفته شود برای هر عرض و کیفیّتی صورت نوعیّهٔ خاصّی هست، لازمه‌اش اعتقاد به وجود صور کثیر در مادّهٔ واحد است که محال می‌باشد.

خواجه در «شرح اشارات» از این دو دلیل فخررازی پاسخ می‌دهد:

اوّلاً؛ شرط صورت بودن صورت نوعیّه این نیست که مقوّم صورت جسمیّه باشد، بلکه شرط صورت بودن آن این است که مقوّم هیولا باشد. و چنین هم هست و هیچ دوری هم لازم نمی‌آید.

ثانیاً؛ صدور کثیر از واحد با انضمام امور دیگر به آن و در شرائط مختلف ممکن است. این صور به حسب ذات خود مقتضی تأثیرگذاری در غیراند، و به حسب مادّه مقتضی تأثّر از غیر می‌باشند، به شرط

۱- ر.ک: «شرح اشارات»؛ خواجه نصیرالدین طوسی؛ ج ۲؛ ص ۱۰۸.

۲- ر.ک: همین کتاب؛ ص ۹-۷۸.

بودن در مکان طبیعی خود مقتضی حفظ آن مکانند، و به شرط خروج از مکان طبیعی مقتضی برگشت به مکان طبیعی‌اند، و همینطور دربارهٔ سایر کیفیّات. پس مانعی ندارد که امر واحد با انضمام امور و شرائط مختلف مبدأ برای امور کثیره باشد[1].

۳- انکار «غایت» برای قوای طبیعی

ابن‌سینا در اوائل نمط چهارم «اشارات» به تعریف علل چهارگانه و بیان احکام آنها می‌پردازد. او در فصل هفتم از این نمط دربارهٔ علّت غائی می‌گوید:

«... علّت غائی ـ که معلول به خاطر آن انجام می‌گیرد ـ به ماهیّت و معنای خود برای به کار انداختن علّت فاعلی علّت است، و در وجود خود معلول علّت فاعلی است. زیرا علّت فاعلی، علّت وجود غایت است در صورتی که علّت غائی از غایاتی باشد که با فعل حادث می‌شود، و علّت فاعلی علّت علّیّت و ماهیّت علّت غائی نیست»[2].

این گفتار شیخ الرّئیس پاسخ از سؤال مقدّری است و آن این که: اگر غایت علّت علّیّت فاعل باشد، پس باید بر علّت فاعلی تقدّم داشته باشد. و از طرف دیگر تا فاعل کار را انجام ندهد آن غایت تحقّق نخواهد یافت، پس از این رو متأخّر از فاعل است. بنابراین علّت غایی نسبت به علّت فاعلی به دو وصف متضادّ یعنی تقدّم و تأخّر موصوف می‌شود. و پاسخ ابن‌سینا از این سؤال همان‌گونه که ملاحظه گردید آن است که این تقدّم و تأخّر به اعتبار دو ظرف ذهن و خارج است و بنابراین تناقضی نیست. علّت غایی در ظرف ذهن برای فاعل علّت است یعنی تا فاعل ثمره و فایدهٔ کار را در نیابد آن را انجام نخواهد داد، پس تصوّر غایت سبب انجام فعل و مقدّم بر آن است. امّا در خارج تا فعل از فاعل صادر نشود آن غایت تحقّق نمی‌یابد. یعنی علّت فاعلی اوّلاً و بالذّات علّت برای وجود معلول است، و به واسطه آن علّت برای وجود علّت غایی است.

فخررازی بر عمومیّت این سخن شیخ که: «علّت غائی به ماهیّت خود علّت به کار انداختن علّت

۱- ر.ک: «شرح اشارات»، خواجه نصیرالدین طوسی؛ ج ۲؛ ص ۱۰۹.

۲- عبارت ابن سینا چنین است: «... و العلّة الغائيّة، الّتي لأجلها الشّيء، علّة بماهيّتها و معناها لعلّيّة العلّة الفاعليّة و معلولة لها في وجودها، فإنّ العلّة الفاعليّة علّة ما لوجودها، إن كانت من الغايات الّتي تحدث بالفعل. و ليست علّة لعلّيّتها و لا لمعناها.» (همین کتاب؛ ص ۳۴۲.)

فاعلی است» ایراد می‌گیرد که چون قوای طبیعی فاقد ادراک و شعورند پس نمی‌توان برای آنها غایتی در نظر گرفت تا علّت فاعلیّت آنها باشد، و بنابراین فعل قوای طبیعی فاقد ادراک است. او می‌گوید:

«این سخن شما: علّت غائی با ماهیّت‌اش علّت به کار انداختن علّت فاعلی است؛ بر آن اشکال وارد است. زیرا شما برای افعال قوای طبیعی علّت غائی ثابت می‌کنید در حالی که قوای طبیعی دارای فکر و شعور نیستند. پس نه می‌توان گفت که علّت غائی در ذهن آنها موجود است چرا که آنها دارای ذهن و شعور نیستند. و نه می‌توان گفت که در خارج موجود است زیرا وجود خارجی علّت غایی معلول علّت فاعلی است. بنابراین علّت غایی معدوم صرف است و معدوم صرف نمی‌تواند علّت امری موجود باشد. پس چگونه علّت غائی با ماهیّت خود می‌تواند علّت علّیّت فاعل باشد؟ و راه خلاصی از این اشکال نیست مگر اینکه گفته شود برای افعال قوای طبیعی غایتی نیست. هرچند این سخن بر خلاف عقیده فلاسفه است»[1].

خواجه طوسی از این اشکال جواب داده است که قوای طبیعی هم بالقوّه دارای غایت‌اند و نسبت به این غایت شعور هم دارند. سخن او چنین است:

«طبیعت تا بالذّات مقتضی چیزی -مثلاً حصول در مکانی- نباشد، جسم را به سوی آن چیز حرکت نمی‌دهد. بنابراین بودن چنین اقتضائی برای قوای طبیعی اَمر ثابتی است که دلالت می‌کند که آن چیز برای قوای طبیعی قبل از آن که بالفعل وجود پیدا کند بالقوّه وجود دارد، و قوای طبیعی به آن شعور هم دارند. و همان چیز علّت غائی برای فعل قوای طبیعی است»[2].

خود ابن‌سینا در طبیعیّات کتاب شفا به این اشکال توجّه داشته و از آن پاسخ گفته است که عدم فکر و شعور دلیل بر انتفاء غایت نیست. زیرا شعور فقط از میان آن افعالی که می‌توانند از فاعل صادر شوند فعلی را معین می‌کند، نه آن که فعل را دارای غایت کند. هر فعل طبیعی دارای غایتی مخصوص است که به سوی آن پیش می‌رود. گفتار او این است:

«و چنین نیست که اگر طبیعت فاقد فکر باشد از آن لازم آید که حکم شود به اینکه فعل صادر از آن بی‌غایت است. زیرا این فکر نیست که فعل را غایت‌دار می‌سازد، بلکه فکر برای تعیّن

۱- همین کتاب؛ ص ۳۴۳.

۲- عبارت خواجه در شرح اشارات چنین است: «والجواب أنّ الطّبیعة ما لم‌تقتض لذاتها شیئاً کأین ما مثلاً لاتحرّک الجسم إلی حصول ذلک الشّیء. فکون ذلک الشّیء مقتضاها أمر ثابت دالّ علی وجود ذلک الشّیء لها بالقوّة، و شعور ما لها به قبل وجوده بالفعل. فهو العلّة الغائیّة لفعلها.» (شرح اشارات، خواجه نصیرالدّین؛ ج ۳؛ ص ۱۷).

فعلی است از میان سائر افعالی که انتخاب آنها ممکن است. و برای هر یک از آنها غایتی مخصوص است. بنابراین فکر و شعور برای تخصیص و تعیین فعل است و نه برای غایت‌دار کردن آن»[1].

و عجیب آن که خود فخررازی در کتاب «المباحث المشرقیّة» همین اشکال را طرح و با کلامی قریب به سخن شیخ در «شفاء» از آن پاسخ گفته است، امّا در اینجا به آن جواب اشاره‌ای نکرده است[2].

بعلاوه ابن‌سینا در آخرین فصل از نمط هشتم برای همهٔ اجسام -علاوه بر جواهر عقلانی و نفسانی- شعوری بسیط و عشق و شوقی که محرّک آنها برای تشبّه به مافوق است قائل می‌شود[3]. او همچنین رسالهٔ مستقلّی دربارهٔ عشق و سریان آن در جمیع کائنات تألیف کرده است[4].

۴- تشکیک در وجود «زمان»

یکی از مباحث مهمّ فلسفی مبحث زمان است. در موضوع زمان مسائل زیادی هست که دو مسأله در درجهٔ اوّل از اهمیّت قرار دارد: اوّلی در «هلیّت» بسیطهٔ زمان، یعنی این‌که آیا اصلاً چیزی به نام زمان در خارج وجود دارد، یا وجود آن ذهنی و وهمی است؟ و دوّمی در «مای» حقیقیّهٔ زمان، یعنی این‌که ماهیّت آن چیست؟ شیخ‌الرّئیس در فصل چهارم از نمط پنجم «اشارات» به اثبات وجود زمان و در فصل پنجم به بررسی ماهیّت آن پرداخته است.

دربارهٔ حقیقت زمان اقوال زیادی وجود دارد: برخی اساساً وجود زمان را انکار کرده‌اند، و بعضی آن را موجود دانسته ولی در خارج به هیچ وجه اعیانی برای آن قائل نشده‌اند بلکه آن را امری موهوم پنداشته‌اند، و دیگران آن را نسبت حوادث به یکدیگر پنداشته‌اند. در مقابل کسانی که برای زمان وجود خارجی قائل شده‌اند بعضی آن را جوهری ازلی و مفارق از جسمانیّات دانسته‌اند، و بعضی خود حرکت یا

۱- عبارات او چنین است: «... و لیس إذا عدمت الطّبیعة الرّویّة وجب من ذلک أن یحکم بأنّ الفعل الصّادر عنه غیر متوجّه إلی غایة. فإنّ الرّویّة لیست لتجعل الفعل ذاغایة، بل لتعیّن الفعل الّذی یختاره من بین سائر الأفعال جایز اختیارها لکلّ واحد منها غایة تخصّه، فالرّویّة لأجل تخصیص الفعل لالجعله ذاغایة». (شفاء، طبیعیّات، سماع طبیعی، قاهره ۱۹۵۲م.؛ ص ۷۲).

۲- فخررازی؛ «المباحث المشرقیّة»؛ ج ۱؛ ص ۵-۵۳۱.

۳- همین کتاب؛ ص ۵۸۸.

۴- رسائل ابن‌سینا؛ «رسالة العشق»؛ قم (انتشارات بیدار) ۱۴۰۰ ق؛ ص ۳۹۷-۳۹۳.

حرکت فلک را زمان می‌دانند. همهٔ این اقوال را شیخ‌الرّئیس در فصل دهم از مقالهٔ دوّم طبیعیّات «شفاء» آورده و ردّ کرده است[1].

فلاسفه آن را عرض و مقدار غیر قارّالذّات، و وجود آن را وابسته به مادّه و تغییر و تجدّد آن دانسته‌اند[2].

ابوالبرکات بغدادی زمان را مقدار وجود می‌داند نه مقدار حرکت، و بنابراین زمان با وجود ملازمه دارد و همهٔ موجودات وجود زمانی دارند[3].

امّا فخررازی در آثار خود عقاید متفاوتی را دربارهٔ زمان اظهار کرده است. او در بسیاری از آثارش همچون متکلّمان آن را امری موهوم دانسته است، از جمله در «المحصّل» ضمن بحث مفصّلی کوشیده است تا ثابت کند برای زمان وجودی جز دروهم نیست[4]. در «شرح عیون الحکمه» به تأیید مذهب افلاطون که معتقد بود زمان جوهری قائم بالذّات و مجرّد از مادّه است می‌پردازد و در اثبات آن و ردّ نظر ارسطو که زمان را مقدار حرکت می‌دانسته است اصرار می ورزد[5]. در «المباحث المشرقیّة» بعد از بیان مذاهب مختلف و ایراداتی که بر هر یک وارد است از درک حقیقت زمان و بیان حقّ در این باره اظهار عجز کرده و گفته است: انتظار تو از این کتاب باید این باشد که اقوالی را که از هر طرف ممکن است گفته شود استقصاء کند. امّا این که قول ضعیفی را به خاطر پیروی کورکورانه از قومی به خود ببندیم، این کار را در اکثر مسائل نکرده‌ایم تا چه رسد به این مسئله[6].

ابن سینا در طبیعیّات «شفاء» وجود زمان را از دو راه: یکی از راه حرکت و دیگری از راه حدوث و قدم اثبات کرده است. امّا در کتاب «اشارات» از راه حدوث و قدم که با حکمت الهی تناسب دارد به اثبات آن پرداخته است. او می‌گوید:

۱- «شفاء»؛ سماع طبیعی، مصر ۱۹۵۲ م.؛ ص ۱۵۴-۱۴۸.

۲- مصدر سابق؛ ص ۹-۱۵۴ و همین کتاب؛ ص ۴۰۱.

۳- «المعتبر»؛ حیدرآباد دکن ۱۳۵۸ ه.؛ ج ۲؛ ص ۸۰-۷۱.

۴- «المحصّل» در: خواجه نصیرالدّین طوسی؛ «تلخیص المحصّل...»؛ به اهتمام آقای عبداللّه نورانی؛ بیروت ۱۹۸۵م.؛ ص ۱۳۶.

۵- «شرح عیون الحکمة»؛ تحقیق احمد حجازی، تهران (مؤسسة الصادق)؛ ۱۳۷۳ ش.؛ ج ۲؛ ص ۱۲۷-۱۲۸.

۶- «المباحث المشرقیّة»؛ ج ۱؛ ص ۶۴۷.

«چیزی که بعد از نیستی، هستی یافت دارای «قبلی» است که در آن قبل نبوده است. و قبلیّت آن مانند قبلیّت یک بر دو نیست که آنچه قبل است با آنچه بعد است در هستی با هم جمع می‌شوند، بلکه قبلیّتی است که با بعد جمع نمی‌شود. و در مانند این نیز بعدیّت متجدّدی است بعد از آن قبلیّت باطل شده (یعنی قبلی است که هنگام تجدّد بعدیّت، آن قبلیّت زائل می‌شود.) و آن قبلیّت نه عبارت از نفس عدم است، چه عدم و نیستی بعد از حادث هم موجود است. و نه آن قبلیّت ذات فاعل است، زیرا که فاعل در هر سه زمان قبل، و حال، و بعد، موجود است. پس ناگزیر چیز دیگری باید باشد که دائم در آن نو شدن و گذشتن پیوسته است. و دانستی که مثل این پیوستگی که در مقادیر با حرکات موازی است هرگز از اجزای غیرمنقسم (آنات) تألیف نشده است»[1].

چنانچه ملاحظه می‌شود او از راه حدوث و قدم به این بیان به اثبات «زمان» پرداخت که قبلیّت عدم حادث با بعدیّت وجود آن قابل اجتماع نیست. و آن قبلیّت که حادث به آن مسبوق است نه نفس عدم است و نه ذات فاعل. پس باید موجود دیگری باشد که اجزای آن به طور مجتمع در یک جا هستی نمی‌یابند، بلکه وجود هر جزئی موجب فنا و زوال جزء دیگر است، و این فناء و بقاء به طور پیوسته است. و این موجود غیر قارالذّات متّصل که حادث مسبوق به آن است عبارت از «زمان» می‌باشد.

نقدهای فخررازی

فخررازی بر این دلیل شیخ‌الرّئیس اشکالاتی را وارد می‌کند:

۱- سخن شما در صورتی درست است که قبلیّت و بعدیّت و معیّت اموری ثابت باشند، در حالی که اینها وجود خارجی ندارند زیرا:

اوّلاً؛ اگر اینها در خارج موجود باشند، پس باید یا قبل یا بعد یا همراه موجودی که به آن نسبت داده می‌شوند باشند. و از این کلام لازم می‌آید که برای هر قبلیّت قبلیّتی دیگر یا بعدیّت یا معیّت دیگری باشد و به همین ترتیب که موجب تسلسل باطل است. امّا اگر گفته شود قبلیّت قبل ذاتی آن است و موجب تسلسل نخواهد شد می‌گوئیم: که بودن چیزی قبل از چیز دیگر امری نسبی و عارضی است، و امر عارضی همیشه متأخّر از معروض است نه عین آن.

ثانیاً؛ قبل و بعد متضایفند، و متضایفان در عقل و در خارج با هم معیّت دارند. اگر قبل در خارج

۱- همین کتاب: ص ۳۹۵.

وجود داشته باشد بعد هم باید با آن در خارج موجود باشد، در حالی که اینها چون قبل و بعد زمانی‌اند هرگز نباید با هم جمع شوند، و این خلاف فرض است.

ثالثاً؛ شما در مقدّمات دلیل خود گفتید که عدم حادث قبل از وجود آن است، پس عدم را به قبلیّت توصیف کردید. حال اگر قبلیّت، صفتی وجودی باشد لازم می‌آید که معدوم به امر وجودی اتّصاف پیدا کند که این هم محال است[1].

۲ـ شما برای اثبات زمان گفتید: چون قبلیّت عدم حادث با بعدیّت وجود آن قابل جمع نیست، پس این نوع از قبلیّت حاصل نمی‌شود مگر با زمان. اکنون می‌گوئیم: تقدّم اجزاء زمان بر یکدیگر نیز از همین نوع تقدّم غیر مجامع است، پس لازم می‌آید همان‌گونه که تقدّم و تأخّر حادث به زمان است، تقدّم و تأخّر دو قطعهٔ زمان هم به زمان باشد، و در نتیجه برای زمان زمان دیگری باشد.

اگر بگوئید زمان چون ذاتاً موجودی در حال گذر است و تقدّم بعضی از اجزاء آن بر بعضی دیگر ذاتی است پس نیازی به زمان دیگری ندارد، امّا قبلیّت و بعدیّتی که بر غیر زمان عارض می‌شود بی‌نیاز از زمان نیست، این جواب شما به دو دلیل باطل است:

اوّلاً؛ اجزاء زمان اگر متساوی در ماهیّت‌اند دیگر نمی‌توان قائل به تقدّم ذاتی بعضی از اجزاء زمان بر بعضی دیگر شد. و اگر متساوی در ماهیّت نباشند لازم می‌آید زمان مرکّب از آنات بوده و متّصل واحد نباشد.

ثانیاً؛ اگر تقدّم و تأخّر غیر مجامعی از دو جزء زمان بدون زمان جایز باشد، پس چرا تقدّم عدم حادث بر وجودش بدون زمان ممکن نباشد؟

اگر بگوئید بین تقدّم وجود حادث بر عدم آن، با تقدّم اجزاء زمان بر یکدیگر تفاوت است و آن این که: اگر ما قبول کنیم که هر جزئی از اجزاء زمان مسبوق به جزء دیگر است، همین برای حصول قبلیّت و بعدیّت کافی است، چرا که مراد از این که: «امروز متأخّر از دیروز است» همین است که امروز هنگام وجود دیروز وجود نداشته است. امّا وقتی که شما قبل ا ز اوّلین حادث چیز دیگری را ثابت نکردید پس لازم نمی‌آید که قبل از حادث چیزی باشد تا این که معنای تأخّر حادث این باشد که حادث هنگام وجود آن شیء وجود نداشته است. پس برای حصول قبلیّت و بعدیّت در اجزاء زمان همین مسبوق بودن اجزاء زمان به دیگری کافی است ولی در حوادث کافی نیست. می‌گوئیم این جواب هم به دو دلیل باطل است:

اوّلاً: معنای این سخن که امروز متأخّر از دیروز است این نیست که با آن یافت نمی‌شود، زیرا

۱- همین کتاب؛ ص ۷-۳۹۶.

امروز با فراد هم یافت نمی‌شود، پس باید از فردا هم متأخّر باشد. بلکه معنای تأخّر امروز از دیروز این است که: «الیوم لم‌یوجد حین کان الأمس حاضراً» و لفظ «کان» مشعر به زمان ماضی است، و در این حال لازم می‌آید که برای زمان زمان دیگری باشد.

ثانیاً: بر فرض که معنای تأخّر امروز از دیروز این باشد که با آن نیست، ولی «با آن» بودن یک معنای اضافی است که بر دو طرف اضافه عارض می‌شود و ذاتی هیچکدام نیست. بنابراین معنای: امروز با دیروز نیست، معنایش این است: در زمانی که دیروز بوده امروز نبوده است، و همان اشکال تسلسل بر می‌گردد[1].

۳ـ همین اشکالی که در تقدّم اجزاء زمان وارد است بر معیّت زمان با حرکت هم وارد است. این که گفته می‌شود زمان با حرکت معیّت دارد مثل این است که بگوئیم برای زمان زمان دیگری باشد. زیرا معیّت نفس زمان و حرکت نیست، بلکه امری اضافی و مغایر با آنهاست، پس باید در زمان باشد[2].

۴ـ خداوند متعال قبل از عالم است، امّا قبلیّت او محال است که به زمان باشد والّا لازم می‌آید که او هم زمانی باشد، در حالی که زمان از لواحق حرکت و تغیّر است و خداوند متعال منزّه از حرکت و تغیّر است[3].

نقد و بررسی انتقادهای فخررازی

۱ـ فخررازی در قسمت اوّل از ایرادهای خود اظهار داشت که برهان شیخ الرّئیس در صورتی می‌تواند وجود زمان را ثابت کند که قبلیّت و بعدیّت و معیّت امور ثبوتی باشند. امّا او سعی کرد با سه دلیل ثابت کند که اینها امور ثبوتی نیستند. او در اوّلین دلیل خود گفت: اگر این قبلیّات در خارج موجود باشند پس هر قبلیّتی باید با قبلیّتی دیگر قبل از موجودی که به آن نسبت داده می‌شود موجود باشد و آن قبلیّت با قبلیّتی دیگر و همینطور، و این لازمه‌اش تسلسل است. خواجه نصیرالدّین طوسی در ابطال این دلیل او می‌گوید:

در میان موجودات خارجی این فقط زمان است که قبلیّت ذاتی اوست، و چون قبلیّت ذاتی آن است پس برای عروض آن نیازمند به زمان دیگری نیست. امّا باقی موجوداتی که در زمان واقع می‌شوند

۱- همین کتاب؛ ص ۴۰۰-۳۹۷.

۲- همین کتاب؛ ص ۴۰۰.

۳- همین کتاب؛ ص ۴۰۰.

عروض قبلیّت بر آنها به واسطهٔ زمان است و آن هم در ظرف عقل و نه در خارج.

امّا خود قبلیّت یک امر اعتباری است که وجود خارجی ندارد و از موجوداتی نیست که مختصّ به زمان خاصّی باشد، بلکه می‌توان آن را در تمام زمانها تعقّل کرد. اگر ذهن قبلیّت را برای زمان معیّنی اعتبار کند البتّه می‌تواند در همان ظرف خودش برای آن قبلیّت دیگری اعتبار نماید و برای آن قبلیّت قبلیّت دیگری و همینطور. و این موجب تسلسل هم نخواهد شد زیرا تسلسلی که با اعتبار و تعمّل ذهن تحقّق می‌یابد با قطع اعتبار و بازایستادن ذهن هم منقطع گشته و از بین می‌رود[۱].

دوّمین دلیلی که فخررازی بر ثبوتی نبودن قبلیّت و بعدیّت آورد این بود که قبل و بعد متضایفانند (و چون متضایفان متکافئانند) پس باید با هم جمع شوند، در حالی که شما می‌گویید قبل و بعد حادث غیر مجامعند و این خلاف فرض است. خواجه از این سخن او جواب می‌دهد که قبل و بعد دو امر اعتباری‌اند، و در عقل متضایفند، و در ظرف عقل هم باید معروض آنها وجود یابد نه در خارج، و در خارج واجب نیست که با هم وجود داشته باشند[۲].

سوّمین دلیل فخررازی این بود که اگر قبل صفتی ثبوتی باشد از این سخن که: عدم حادث قبل از وجود آن است؛ لازم می‌آید که عدم به صفتی ثبوتی متّصف شود، در حالی که اتّصاف معدوم به امری موجود محال است. و خواجه از این دلیل او جواب می‌دهد که: عدم مقیّد به چیزی (عدم مضاف) به واسطهٔ تعقّل همان چیز قابل تعقّل است، و عروض اعتبارات عقلی از قبیل: قبلیّت و بعدیّت هم بر آن از همان جهتی که معقول است روا می‌باشد[۳].

۱- عبارت خواجه چنین است: «إذا تقرّرت هذه المعانی فقد اندفع اعتراض الفاضل الشّارح بأنّ هذه القبلیّات لوکانت موجودة فی الخارج لکانت القبلیّة الواحدة قبل موجود آخر بقبلیّة أخری و بتسلسل. و ذلک لأنّ الزّمان هو الموجود فی الخارج الّذی تلحقه القبلیّة لذاته، و تلحق ماسواه ممّا یقع فیه بسببه فی العقل. أمّا نفس القبلیّة فلیس هو من الموجودات المختصّة بزمان دون زمان؛ لأنّها أمر اعتباریّ یصحّ تعقّله فی جمیع الأزمنة. و إن أخذ من حیث یقع فی زمان معیّن کان حکمه حکم سائر الموجودات فی لحوق قبلیّة أخری یعتبرها الذّهن به ولایتسلسل ذلک؛ بل ینقطع بانقطاع الاعتبار الذّهنی.»(شرح اشارات؛ ج ۳؛ ص ۹-۸۸).

۲- عبارت خواجه چنین است: «و یندفع أیضاً اعتراضه بأنّهما إضافتان ... و ذلک لأنّهما إضافتان عقلیّتان یجب أن یوجد معروضاهما فی العقل و لایجب أن یوجدا فی الخارج معاً.»(شرح اشارات؛ ج ۳؛ ص ۸۹).

۳- عبارت خواجه چنین است: «و یندفع أیضاً اعتراضه بأنّ العدم لو اتّصف بالقبلیّة الوجودیّة للزم اتّصاف المعدوم بالموجود؛ و ذلک لأنّ العدم المقیّد بشیء ما، یکون معقولاً بسبب ذلک الشّیء. و یصحّ لحوق الاعتبارات العقلیّة به من حیث هو معقول.»(شرح اشارات خواجه؛ ج ۳؛ ص ۹۰).

۲- ایراد دوّم فخررازی این بود که تقدّم و تأخّر دو قطعهٔ از زمان هم -مانند تقدّم و تأخّر وجود و عدم حادث- چون با هم مجامع نیستند باید در زمان باشد، پس برای زمان هم باید زمانی باشد. خواجه از این اعتراض او پاسخ می‌دهد که:

«زمان ماهیّتی غیر از گذر و نوبه‌نو شدن متّصل ندارد و این اتّصال جز دروهم قابل تجزیه نیست. و بنابراین دارای اجزاء بالفعل نیست. و قبل از تجزیهٔ دروهم نه برای آن تقدّمی است و نه تأخّری. سپس اگر برای آن اجزائی فرض شود، و این اجزاء دارای تقدّم و تأخّری باشند این تقدّم و تأخّر برای اجزاء زمان عارضی نیست تا به سبب عروض آنها اجزاء متقدّم و متأخّر شده باشند. بلکه همین تصوّر عدم استقراری که حقیقت زمان است موجب تصوّر تقدّم و تأخّر برای اجزاء مفروض زمان می‌شود نه چیز دیگری. و معنای تقدّم و تأخّر ذاتی برای اجزاء زمان به همین معناست.

امّا چیزی که حقیقت آن عدم استقرار (زوال و حدوث مستمرّ) نیست، ولی این عدم استقرار عارض بر آن می‌شود، مثل حرکت و غیره، پس با تصوّر عروض تقدّم و تأخّر بر آن عنوان متقدّم و متأخّر بر آن صدق خواهد کرد. و تفاوت بین چیزی که تقدّم و تأخّر ذاتاً بر آن عارض می‌شود با چیزی که تقدّم و تأخّر به واسطهٔ چیز دیگری بر آن عارض می‌شود همین است. وقتی می‌گوئیم: امروز و دیروز؛ نیازی نداریم بگوئیم امروز متأخّر از دیروز است، زیرا خود مفهوم آنها در بردارندهٔ این تأخّر هست. امّا وقتی می‌گوئیم: عدم و وجود؛ برای متقدّم شدن یکی از اینها بر دیگری باید معنای تقدّم را به یکی از آنها اضافه کرد تا متقدّم شود»[۱].

۳- امّا درباره معیّت زمان با حرکت خواجه می‌گوید: معیّت حرکت با زمان غیر از معیّت دو چیز (مثل زید و عمرو) با زمان است. زیرا معیّت حرکت با زمان همان زمان حرکت است، و به عبارت دیگر

۱- عبارت خواجه چنین است: «و الجواب: أنّ الزّمان لیس له ماهیّة غیر اتّصال الانقضاء و التّجدّد. و ذلک الاتّصال لایتجزّء إلّا فی الوهم. فلیس له أجزاء بالفعل، و لیس فیه تقدّم و لا تأخّر قبل التّجزئة. ثمّ إذا فرض له أجزاء فالتّقدّم و التّأخّر لیسا بعارضین یعرضان للأجزاء و تصیر الأجزاء بسببهما متقدّماً و متأخّراً. بل تصوّر عدم الاستقرار الّذی هو حقیقة الزّمان یستلزم تصوّر تقدّم و تأخّر للأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لالشیء آخر. هذا معنی لحوق التّقدّم و التّأخّر الذّاتیّین به. و أمّا ماله حقیقة غیر عدم الاستقرار یقارنها عدم الاستقرار کالحرکة و غیرها فإنّما یصیر متقدّماً و متأخّراً بتصوّر عروضهما له. و هذا هو الفرق بین ما یلحقه التّقدّم و التّأخّر لذاته، و بین ما یلحقه بسبب غیره. فإنّا إذا قلنا: الیوم و أمس؛ لم‌نحتج إلی أن نقول: الیوم متأخّر عن أمس؛ لأنّ نفس مفهومیهما یشتمل علی معنی هذا التّأخّر. أمّا إذا قلنا: العدم و الوجود؛ احتجنا إلی اقتران معنی التّقدّم بأحدهما حتّی یصیر متقدّماً.» (شرح اشارات خواجه؛ ج ۳؛ ص ۳-۹۲).

همان بودن حرکت در زمان است، امّا با هم بودن دو چیز در زمان معنایش این است که زمان یکی از آنها عین زمان دیگری است. و به عبارت دیگر بودن هر دو در زمان واحد است. و بنابراین «معیّت» اوّلی نیازمند به زمان دیگری ندارد ولی دوّمی دارد[1].

۴ـ امّا از اشکال دیگر فخررازی مبنی بر این که اگر قبلیّت خداوند هم نسبت به عالم به زمان باشد لازم می‌آید که خداوند زمانی و متغیّر باشد می‌توان پاسخ گفت که اتّصال او به زمان یا مکان مجازی است والّا او برتر از زمان و مکان است. معیّت او با زمان یا مکان معیّن معیّت قیّومی است، و معنای در مکان یا در زمان بودن او این است که او بر همهٔ مکانها و زمانها احاطهٔ وجودی دارد و همهٔ آنها متقوّم به ارادهٔ او هستند.

۵ـ اعتراض بر قاعدهٔ «کلّ حادث مسبوق بامکان الوجود و بمادّة»

ابن‌سینا در کتابهای معروف خود از قبیل: «اشارات»؛ «نجات» و «شفاء» برهانی را در اثبات قاعدهٔ «کلّ حادث مسبوق بمادّة» اقامه کرده است که در آن «امکان وجود» و «مادّه» را برای هر حادثی ثابت کرده است[2]. برهان او مورد توجّه فلاسفهٔ بعد از او قرار گرفته است و بهمنیار، شیخ اشراق، ملاصدرا و دیگران سخنان او را در آثار خود نقل کرده‌اند بدون آنکه در تقریر اصل برهان مطلب جدیدی را علاوه بر آنچه او گفته است بر آن بیفزایند، و در دنبالهٔ آن از مطالب جدیدی از قبیل: مبدَع یا حادث بودن خود مادّه، مناط احتیاج حادث به مادّه و فرق بین صورت و نفس و عرض دراحتیاج به آن، معنای اضافه بودن امکان، و امثال اینها بحث کرده‌اند[3].

۱ـ عبارت خواجه این است: «و أمّا المعیّة: فمعیّة ما هو فی الزّمان للزّمان غیر المعیّة بالزّمان أعنی معیّة شیئین یقعان فی زمان واحد؛ لأنّ الأولیٰ تقتضی نسبة واحدة لشیء غیر الزّمان إلی الزّمان و هی «متی» ذلک الشّیء؛ و الأخری تقتضی نسبتین لشیئین یشترکان فی منسوب إلیه واحد بالعدد و هو زمان ما. و لذلک لایحتاج فی الأولیٰ إلیٰ زمان یغایر الموصوفین بالمعیّة و یحتاج فی الثّانیة.» (شرح اشارات خواجه؛ ج ۳؛ ص ۹۴).

۲ـ همین کتاب؛ ص ۴۰۳؛ و «النّجاة»؛ به کوشش محیی الدین صبری کردی؛ قاهره ۱۹۳۸ م.؛ ص ۲۱۹. و «شفاء»، الهیّات، قاهره ۱۹۶۰م.؛ ج ۱؛ ص ۱۸۲.

۳ـ بهمنیار؛ «التّحصیل»؛ دانشگاه تهران؛ ۱۳۷۵ ش.؛ ص ۴۴۴ و ۳-۴۸۱؛ و شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی؛ در مجموعه مصنّفات؛ تصحیح هنری کربن؛ تهران (انجمن فلسفه) ۱۳۵۵ ش؛ ۳ج؛ ج ۱: «تلویحات»، ص ۴۸؛ و «المشارع و

برهان ابن‌سینا در اثبات قاعدهٔ فوق‌الذّکر به اختصار این است:

«هر حادثی قبل از وجودش ممکن‌الوجود است. پس امکانِ وجود برای آن حاصل است. این امکان وجود غیر از قادر بودن فاعل بر انجام فعل است... . و این امکان امری که به خودی خود معقول و دارای وجود «لافی موضوع» باشد نیست، بلکه یک معنای اضافی است که نیازمند به موضوع است. بنابراین «قوّهٔ وجود» و همچنین «مادّه» (مادّه‌ای که حامل این قوّه است) بر وجود حادث سبقت دارند.»[1]

شیخ الرّئیس در «نجات» و الهیّات «شفاء» گفته است: «ما این امکان وجود را «قوّهٔ وجود» و حامل آن را به اعتبارات مختلف: موضوع؛ هیولی؛ و مادّه می‌نامیم»[2].

نقدهای فخررازی

فخر رازی و پیش از او امام محمد غزّالی چون این قاعده را از جمله دلایل اثبات قدم عالم دانسته‌اند به شدّت بر آن تاخته و از آن انتقاد کرده‌اند[3]. فخر رازی پس از تقریر برهان ابن‌سینا بر آن اشکال می‌گیرد که:

۱ـ حادث قبل از حدوث، نفی محض و عدم صرف است و اصلاً امر متعیّن و متمیّزی در کار نیست تاگفته شود یا واجب است، و یا ممکن و یا ممتنع. هر حکمی محکوم علیه (موضوعی) لازم دارد.

۲ـ بر فرض که حادث قبل از حدوث ممکن باشد می‌گوییم: امکان یک وصف ثبوتی نیست تا محتاج به محلّ و مادّه باشد، بلکه دلایل بسیاری بر عدمی بودن آن وجود دارد. او سپس با اصرار و ابرام فراوان می‌کوشد با دلایل متعدّد، عدمی بودن «امکان» را ثابت کند.

۳ـ این قاعده در مورد عقول مفارقه و نفوس ناطقه نقض می‌شود، زیرا اینها همه در نزد فلاسفه ممکن‌الوجودند و در عین حال مفارق از مادّه‌اند و امکان آنها در مادّه نیست. همچنین خود مادّه

المطارحات»؛ ص ۳۲۵؛ و ملاصدرا؛ «اسفار اربعة»؛ (چاپ ایران)؛ ۹ج؛ ج ۳؛ ص ۴۹.

۱ـ همین کتاب؛ ص ۴۰۳.

۲ـ النّجاة؛ ص ۲۲۰؛ و الهیّات شفاء، ص ۱۸۲.

۳ـ ر.ک: امام محمد غزالی، «تهافت الفلاسفة»؛ مصر ۱۸۵۵م.؛ ص ۹-۱۰۵ و فخررازی، «المباحث المشرقیّة»؛ قم ۱۴۱۱ ه.؛ ج ۱؛ صص ۱۲۱ - ۱۱۸ و ۶ - ۱۳۵ و همین کتاب؛ ص ۴۰۵.

ممکن‌الوجود است و به مادّهٔ دیگری نیازمند نیست[1].

نقد و بررسی ایرادهای فخررازی

در پاسخ ایراد اوّل او گفته‌اند: این اشکال ناشی از آن است که او بین خارجیّات و اعتباریّات فرق نگذاشته است. حادث قبل از حدوثش اگر چه در خارج نفی محض و عدم صرف است امّا در عالم عقلی و با اعتبار عقل موجود است و می‌شود پرسید که آیا ممکن است یا واجب یا ممتنع؟

امّا در مورد ایراد دوّم و سوّم او باید گفت: این ایرادها در صورتی بر برهان ابن‌سینا وارد است که مراد او از «امکان» «امکان ذاتی» باشد، امّا اگر مراد او نوع دیگری از امکان یعنی «امکان استعدادی» باشد این اشکالها وارد نخواهد بود. امّا واقعاً مراد ابن‌سینا از امکان در قاعدهٔ «کلّ حادث مسبوق بامکان‌الوجود و بمادّة» چیست؟ آیا امکان ذاتی است که در مقابل وجوب و امتناع قرار داشته و از مـوادّ ثـلاث و اعتبارات عقلی است؟ یا امکان استعدادی است که از اعراض خارجی می‌باشد؟

انصاف آن است که سخن شیخ‌الرّئیس در اینجا از صراحت کافی برخوردار نیست. او از یک طرف در آغاز برهان از امکانی سخن می‌گوید که در مقابل امتناع است. او می‌گوید: «هر حادثی قبل از وجودش ممکن‌الوجود است، زیرا اگر ممتنع‌الوجود بود وجود پیدا نمی‌کرد»[2]. و بدون شکّ این امکانی که در مقابل وجوب و امتناع قرار دارد «امکان ذاتی» است. امّا از طرف دیگر او در آخر برهان برای امکان موردنظر خود وجود خارجی از نوع وجود اعراض قائل می‌شود و می‌گوید:«... این امکان دارای وجود «لا فی موضوع» (وجود جوهری) نیست، بلکه یک معنای اضافی (دارای وجود عرضی) است که نیازمند به موضوع می‌باشد». به اتّفاق نظر حکما و خود بوعلی هیچ یک از موادّ ثلاث دارای وجودی از نوع وجود اعراض نیستند و برای آنها هیچ وجود «فی نفسه»ای نیست تاگفته شود جوهرند یا عرض. موادّ ثلاث از اعتبارات عقلی ـ و به اصطلاح متأخّران از معقولات ثانیهٔ فلسفی ـ می‌باشند که ظرف عروض آنها ذهن و ظرف اتّصافشان خارج است، امّا در خارج هیچ عروضی برای آنـها نـیست. پس ایـن کـه شیخ‌الرّئیس برای این امکان، وجود خارجی از نوع وجود اعراض قائل شده و در پایان از آن به «قوّهٔ وجود» تعبیر کرده است می‌توان فهمید که مراد او از امکان «امکان ذاتی» نیست، بلکه هـمان «امکـان استعدادی» است که وجودی از نوع وجود اعراض دارد، و از مقولهٔ «کیف» و قابل زوال و شدّت و ضعف

۱- ر.ک: همین کتاب، ۴۰۶ و ۴۹۹.

۲- ابن‌سینا؛ «النجاة»؛ ص ۲۱۹

و قرب و بعد و امثال اینها بوده و نیازمند به موضوع (مادّه) می‌باشد.

امّا اگر مراد او از امکان در آغاز برهان «امکان ذاتی» باشد، چنانچه ظاهر کلام او موهم آن است، و در آخر برهان «امکان استعدادی» را نتیجه گرفته باشد، آیا این اشکال بر برهان وارد نیست که در آن از اشتراک لفظی میان دو نوع امکان سوء استفاده شده است و این برهان را باید مغالطه‌آمیز به حساب آورد؟ البتّه شیخ‌الرّئیس را می‌توان تا حدّی معذور دانست زیرا در آثار او و حتّی شاگردش بهمنیار هیچ مطلبی که حاکی از تفکیک و تمایز بین امکان ذاتی و امکان استعدادی باشد وجود ندارد. این که آیا او هنوز به تمایز بین این دو نوع از امکان نرسیده بوده است، یا امکان ذاتی را اعمّ از امکان استعدادی، و امکان استعدادی را نوعی از امکان ذاتی می‌دانسته است؟ به درستی معلوم نیست. امّا شگفت از حکمای بزرگی مانند: شیخ اشراق، خواجه‌نصیرالدّین طوسی و صدرالمتألّهین است که با آن که به تمایز بین امکان ذاتی و امکان استعدادی قائل بوده‌اند چرا کلمات ابن سینا را عیناً نقل کرده و در آن هیچ اصلاحی بـه عـمل نیاورده‌اند. آیا آنها هم امکان ذاتی را اعمّ از امکان استعدادی می‌دانسته‌اند تا بشود با اثبات اعمّ، اخصّ را از آن استفاده کرد؟ امّا اگر اینها را دو معنای متباین می‌دانند و معتقدند که «امکان» به اشتراک لفظی بر هر دو اطلاق می‌شود پس چرا برای رفع این مغالطه درصدد چاره‌جوئی برنیامده‌اند؟

چنانکه گفتیم غزّالی و فخررازی امکان به کار رفته در برهان ابن‌سینا را بر «امکان ذاتی» حمل کرده و آن را از اعتبارات عقلی محض دانسته و بر این اساس آن اشکالها را وارد ساخته‌اند. غزّالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» با این تعریف از امکان که: «فکلّ ما قدّر العقل وجوده فلم یمتنع علیه تقدیره سمّیناه ممکناً» آن را از اعتبارات عقلی دانسته، و سه دلیل بر عدم ثبوت خارجی آن می‌آورد، و برهان ابن‌سینا را وسیله اعتراض و انتقاد شدید از فلاسفه قرار می‌دهد[1].

ابن رشد ابوالولید محمد بن محمد (**۵۹۵ ـ ۵۲۰** هـ. ق.) در پاسخ به اعتراضات غزالی «امکان» را به‌گونه‌ای تعریف می‌کند که اعمّ از امکان استعدادی است. او از ممکن به «المعدوم الّذی یتهیّأ أن یوجد و أن لا یوجد» تعبیر می‌کند، و معدوم ممکن را نه از آن جهت که معدوم است ممکن می‌داند و نه از آن جهت که موجودی بالفعل است آن را ممکن می‌داند؛ بلکه آن را از آن جهت که موجودی بالقوّه است مـمکن می‌داند. او پس از تفسیر ممکن، در لزوم تقدّم امکان و مادّه بر وجود حادث می‌گوید:

«و لمّا کان نفس العدم لیس یمکن فیه أن ینقلب وجوداً، و لانفس الوجود أن ینقلب عدماً، وجب أن یکون القابل لهما شیئاً ثالثاً غیرهما، و هو الّذی یتّصف بالإمکان و التکوّن و الانتقال من

۱- امام محمد غزالی؛ «تهافت الفلاسفه»؛ ص ۹ - ۱۰۵.

صفة العدم إلی صفة الوجود. فإنّ العدم لایتّصف بالتکوّن و التغیّر. ولا الشّیء الکائن بالفعل أیضاً یتّصف بذلک لأنّ الکائن إذا صار بالفعل ارتفع عنه وصف التکوّن و التغیّر و الإمکان.

فلابدّ إذن ضرورة من شیء یتّصف بالتکوّن و التغیّر و الانتقال من العدم إلی الوجود، کالحال فی انتقال الأضداد بعضها إلی بعض. أعنی أنّه یجب أن یکون لها موضوع تتعاقب علیه، إلّا أنّه فی التغیّر الّذی فی سائر الأعراض بالفعل و هو فی الجوهر بالقوّة»[1].

امّا خواجه نصیرالدّین طوسی در «شرح اشارات» اگرچه از لفظ امکان استعدادی استفاده نکرده است ولی مثل خود ابن‌سینا از امکان حوادث به «قوّهٔ وجود» آنها تعبیر کرده و بین این امکان و امکان ذاتی فرق گذاشته است. او این نوع از امکان را امری عینی و خارجی دانسته که قابل شدّت و ضعف و قرب و بعد است؛ و پس از خروج موجود از قوّه به فعل زائل می‌گردد؛ و بر مصادیق خود به نحو تشکیک حمل می‌شود، و اینها همه خواصّ امکان استعدادی‌اند و إلّا امکان ذاتی، که لازم ماهیّات ممکنات است، در مقایسه با وجود آنها هنگامی که ماهیّات آنها مجرّد از وجود و عدم لحاظ شود، نه قابل شدّت و ضعف است و نه قابل زوال و نه مفهومی مشکّک می‌باشد[2].

خواجه در «نقد المحصّل» در این باره با وضوح بیشتری سخن گفته و تصریح کرده است که لفظ امکان بین امکان ذاتی و امکان استعدادی مشترک لفظی است و در این برهان مراد ابن‌سینا از امکان، امکان استعدادی است که محتاج به مادّه است. عبارت او چنین است:

«و التّحقیق فی هذا الموضع هو أنّ الامکان یقع بالاشتراک اللّفظی عندهم علی معنیین: أحدهما ما یقابل الامتناع، و هو عندهم صفة عقلیّة یوصف بها کلّ ما عدا الوجوب و الممتنع من المتصوّرات، ولایلزم من اتّصاف الماهیّة بها کونها مادّیّة. و الثّانی الاستعداد، و هو موجود عندهم معدود فی نوع من أنواع جنس الکیف. و إذا کان موجوداً و عرضاً و غیرباق بعد الخروج إلی الفعل، فیحتاج لامحالة قبل الخروج إلی محلّ و هو المادّة. فهذا البحث معهم یجب أن یکون فی إثبات

۱- ر.ک: ابن رشد؛ «تهافت التهافت»؛ تحقیق سلیمان دینا، مصر ۱۹۶۴؛ ص ۱۹۲.

۲- عبارت خواجه پس از تقریر برهان و بیان فرق بین معانی امکان این است: «... و قد ظهر من ذلک أنّ الاشیاء الحادثه تکون إمّا أعراضاً، أو صوراً؛ أو مرکّبات، أو نفوساً توجد مع الموادّ و إن لم‌تکن حالّة فیها. و امکانات هذه الاشیاء یکون قبل وجودها و یعبّر عنها بالقوّة. فیقال: هذه الوجودات فی موادّها بالقوّة و هی تختلف بالبعد و القرب، و یزول عنها مع خروج الموجودات من القوّة إلی الفعل، و إنّما یقع اسم الامکان علیها بالتشکیک. و أمّا إمکان الموجودات الممکنة فی أنفسها فهی أمور لازمة لماهیّاتها عند تجرّدها عن الوجود و العدم بالقیاس إلی وجوداتها، و کذلک الوجوب و الامتناع.» (شرح اشارات خواجه؛ ج ۳؛ ص ۱۰۲).

ذلک العرض و نفیه»[1].

و پاسخ خواجه از ایرادهای فخررازی همین است که او بین این معانی «امکان» خلط کرده و بین اعتبارات عقلی و امور خارجی تمیز قائل نشده است، والّا امکان ذاتی در نزد خواجه هم بیش از یک اعتبار عقلی نیست. و این اشکال فخررازی که: اگر امکان موجود باشد، چون وجود وصفی دارد پس واجب نیست و ممکن است و برای آن امکانی است و برای آن امکان امکانی و تسلسل پیش می‌آید، در صورتی وارد است که امکان ذاتی یک امر خارجی باشد. ولی امکان فقط از آن جهت که قائم به عقل است (و وجود ذهنی دارد) خارجی است. و این امکان عقلی در وعاء عقل ممکن است، و در اعتبار عقلی برای آن امکانی هست و برای آن امکان امکانی و همینطور، ولی این تسلسل عقلی با قطع اعتبار عقل قطع می‌شود و هیچ محذوری نیست.

و این‌که فخررازی گفت: اگر امکان امر وجودی باشد چون یک صفت اضافی است و اضافه بدون دو طرف اضافه تحقّق پیدا نمی‌کند پس باید وجود و ماهیّت مقدّم بر امکان باشند؛ در پاسخ باید گفت از تقدّم اعتباری تقدّم خارجی لازم نمی‌آید.

امّا این‌که ابن‌سینا گفت: امکان هر حادثی قبل از وجودش حالّ در موضوعش است؛ مراد او امکان استعدادی است نه امکان ذاتی. و دوّمین اشکال فخررازی ناشی از اشتباه این دو با یکدیگر است. این امکان استعدادی است که امر خارجی است و چون یک معنای اضافی است نیازمند مادّه‌ای است که حامل آن باشد[2].

امّا در مورد عقول و نفوسِ مفارقه و حتّی هیولی، که در نزد حکمای مشّاء از مبدعات است، باید گفت که امکان آنها امکان ماهوی است، و همین امکان ذاتی هم برای بوجود آمدن آنها کافی است، زیرا علّت آنها تامّ الفاعلیّة است و در اینها هم حالت منتظره‌ای وجود ندارد. امّا در حوادث مانند نفس یا صورت یا عرض که نحوهٔ وجود آنها تعلّقی و وجودِ در شیء دیگر است، امکان ذاتی کافی نیست و علاوه بر آن مادّه‌ای هم باید باشد تا آنها را بپذیرد.

۱- ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی؛ «تلخیص المحصّل»، به کوشش آقای نورانی عبداللّه؛ بیروت ۱۹۸۵ م؛ ص ۱۲۷.

۲- شرح اشارات خواجه؛ ج ۳؛ ص ۹-۱۰۴.

۶- اعتراض فخررازی بر قاعدهٔ «الحقّ ماهیّته إنّیّته»

از مسائل مربوط به وجود مسئلهٔ «بداهت مفهوم وجود»؛ «مشترک لفظی یا معنوی بودن وجود» و «عینیّت یا مغایرت مفهومی وجود با ماهیّت» از قدیم در میان فلاسفه و متکلّمان اسلامی مطرح بوده است. در مسأله اوّل همه قائل به بداهت مفهوم وجود بوده‌اند. در مسأله دوّم و سوّم به غیر از ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری -که بنا به نقل صاحب «مواقف»- به اشتراک لفظی وجود وعینیّت آن با ماهیّت در همه چیز قائل بوده‌اند، دیگران به اشتراک معنوی وجود قائل شده‌اند. امّا متکلّمان اشعری آن را در همه جا زائد بر ماهیّت، و فلاسفه و اکثر معتزله آن را در ممکنات زائد بر ماهیّت و در واجب تعالی عین ماهیّت دانسته‌اند[۱].

امّا در مورد مسأله اصالت وجود یا اعتباریت آن در آثار حکما و متکلّمان قبل از ملّاصدرا هنوز بحث مستقلّی تحت عنوان «اصالت وجود» یا «اصالت ماهیّت» دیده نمی‌شود. حتّی اینکه به شیخ اشراق نسبت داده می‌شود که او اصالت ماهیّتی بوده است دلیلش این است که ایشان در کتاب «حکمة الاشراق» بحثی تحت عنوان «حکومة فی عدم زیادة الوجود علی الماهیّة فی الخارج» طرح کرده است. یعنی قبل از شیخ اشراق مسأله زیادت وجود بر ماهیّت در ذهن مطرح بوده است، امّا او اثبات کرد که در خارج وجود و ماهیّت دو چیز نیستند و چون او فرض کرده بود که ماهیّت عینیّت دارد، پس اگر وجود امری اعتباری و انتزاعی نباشد لازم می‌آید که در خارج امری زائد بر ماهیّت بوده باشد. امّا توجّه به این نکته لازم است که اگرچه در آثار حکمای قبل از صدرالمتألّهین شیرازی عنوان مستقلّی به نام «اصالت وجود» هنوز منعقد نشده و مسأله‌ای با این عنوان برای آنها مطرح نبوده است، ولی از بعضی مواضع سخنان ایشان می‌توان نظر آنها را دربارهٔ این مسأله مهم و سرنوشت‌ساز فلسفی فهمید. یکی از جاهائی که می‌توان به آن استشهاد کرد که همهٔ حکمای اسلامی در واجب تعالی وجود را اصیل می‌دانسته‌اند همین مسأله «نفی ماهیّت از واجب الوجود» است. بعلاوه در آثار بعضی از ایشان و خصوصاً ابن‌سینا کلماتی وجود دارد که می‌توان به آنها استشهاد کرد که او حتّی در ممکنات هم وجود را اصیل و ماهیّت را اعتباری می‌دانسته است. از جملهٔ آنها سخنی است که شیخ‌الرّئیس در فصل هفدهم از نمط چهارم «اشارات» گفته است. ترجمه عبارت او این است:

۱- ر.ک: قاضی عضدالدّین ایجی: «المواقف فی علم الکلام»؛ الموقف الثّانی؛ المرصد الاوّل، المقصد الثّالث؛ بیروت (عالم الکتب)، ص ۹-۴۸.

«جایز است که ماهیّت چیزی سبب صفتی از صفات آن چیز باشد. و همچنین جایز است که آن چیز صفتی داشته باشد که سبب صفتی دیگر شود. چنانکه فصل علّت عرض خاصّ است. امّا جایز نیست وجود چیزی معلول ماهیّت آن چیز باشد، یا این که وجود آن چیز معلول صفتی از صفات دیگر آن باشد. زیرا هر علّتی در وجود باید بر معلول خود مقدّم باشد، و چیزی که وجود بر آن مقدّم است پیش از وجود نیست»[۱].

چنانکه ملاحظه می‌شود از این بیان ابن‌سینا می‌توان به وضوح نتیجه گرفت که در نظر او وجود در ممکنات اصیل و برای ماهیّت قبل از وجود هیچ تأصّلی نیست. و اگر ماهیّات به علیّت موصوف می‌شوند به سبب آن است که به موجودیّت توصیف شده‌اند.

فخررازی و مسئله «وجود»

او در شرح اشارات پس از تفسیر کلام شیخ الرّئیس این مسأله را از اجلّ مباحث الهی دانسته که عقول و افهام در آن حیران و مضطرب گشته‌اند. او برای حلّ این مسأله سه راه را محتمل می‌داند:

۱- این که وجود مشترک لفظی میان خدا و ممکنات باشد. این سخن بعضی از متکلّمان است که حکما آن را باطل می‌دانند.

۲- این که وجود مفهوم واحد و مشترک بین خدا و همهٔ ممکنات باشد، امّا در واجب عین ماهیّت و در ممکنات زائد بر ماهیّت آنها باشد. این عقیدهٔ جمهور حکماست.

۳- این که وجود مشترک معنوی میان خدا و ممکنات بوده و در هر دو عارض بر ماهیّت باشد. و این عقیدهٔ غالب متکلّمان اشعری است.

امّا فخررازی در آثار خود در این مسأله رأی واحدی نداشته و آراء متعارضی اظهار داشته است. و آنچنانکه مؤلّف کتاب «فخرالدّین الرّازی و آراؤه الکلامیّة و الفلسفیّة» گفته است در اوّلین دوره از حیات علمی‌اش در کتابهائی مانند «الاشاره» و «الخمسین» پس از بیان آراء مختلف از اظهار نظر قطعی در این باره اجتناب کرده و آرزو می‌کند که خداوند برای او از چهرهٔ حقیقت پرده برگیرد تا او از حقیقت این مسئله آگاه گردد. در دورهٔ بعد به تأیید نظریّهٔ زیادت وجود بر ماهیّت می‌پردازد و در مهمترین کتابهایش از قبیل: «المباحث المشرقیّة» و «الملخّص» و «شرح اشارات» و «نهایة العقول» به ردّ نظریّهٔ ابوالحسن اشعری مبنی بر مشترک لفظی بودن وجود و تأیید نظریّهٔ زیادت وجود بر ماهیّت در واجب و

۱- همین کتاب: ص ۳۵۵.

ممکنات می‌پردازد. امّا در بعضی از آثاری که بعد از مباحث المشرقیّه نوشته است مانند «المحصّل» نظریهٔ ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری را مورد تأیید قرار داده است، یعنی وجود را مشترک لفظی و آن را نفس ماهیّت واجب و ممکن دانسته است. و طبق تحقیق زرّکان فخررازی بالاخره در اواخر عمر به نظریهٔ زیادت وجود بر ماهیّت در واجب و ممکنات بازگشته و در آثاری مانند «المعالم فی اصول الدّین» و «المطالب العالیه» برای خداوند متعال مانند ممکنات ماهیّتی مجهولة الکنه فرض کرده، و وجود او را زائد بر ماهیّت او دانسته است[1].

امّا در شرح اشارات پس از آن که با شش دلیل از قول حکما به ابطال مشترک لفظی بودن وجود می‌پردازد[2] می‌گوید:

«و چون این قسم (یعنی مشترک لفظی بودن وجود) باطل شد می‌گوئیم: ثابت شد که وجود خدای تعالی از حیث وجود بودن با وجود ممکنات مساوی است. و این از دو حال خارج نیست: یا وجودش مقارن با ماهیّت دیگری است و یا این که چنین نیست. قسم اوّل عقیدهٔ بسیاری از متکلّمان است و می‌گویند: وجود خدای متعال زائد بر ماهیّت او و صفتی از صفات حقیقت اوست. و قسم دوّم عقیدهٔ اکثر فلاسفه است و می‌گویند: وجود خدای تعالی عین حقیقت اوست. و از این معنا تعبیر می‌کنند به این که: وجود او عین ماهیّت اوست»[3].

او سپس با چهار دلیل نظریهٔ حکما را ابطال کرده و از نظر اشاعره یعنی زیادت وجود بر ماهیّت در واجب و ممکن دفاع می‌کند. و البتّه از این‌که او برخلاف شیخ الرّئیس وجود را صفتی از صفات ماهیّت می‌داند به خوبی می‌توان استفاده کرد که در نظر او اصالت با ماهیّت بوده، و وجود مفهومی اعتباری و انتزاعی است که بر همه به یک معنا اطلاق می‌شود.

استدلال حکما بر نفی ماهیّت از واجب تعالی

فخررازی دلیل شیخ‌الرّئیس در ابطال عقیدهٔ کسانی که برای واجب تعالی ماهیّتی قائل شده و وجود او را زائد بر ماهیّت او دانسته‌اند چنین تقریر می‌کند:

«وجود خدای متعال اگر زاید بر ماهیّت او باشد پس وجود او ممکن خواهد بود. زیرا در

۱- محمدصالح الزرّکان؛ «فخرالدّین الرّازی و آراؤه الکلامیّة و الفلسفیّة»؛ قاهره ۱۳۸۳ ه.؛ صص ۱۷۰-۱۷۴.

۲- همین کتاب؛ ص ۸-۳۵۶.

۳- همین کتاب؛ ص ۳۵۸.

این فرض، وجود او صفتی از صفات ماهیّت او خواهد بود. و تقرّر صفت بدون موصوف ممکن نیست. پس وجود حق تعالی نیازمند ماهیّت او بوده و هر نیازمند به غیری ممکن الوجود است. پس ثابت می‌شود که اگر وجود خدای تعالی زائد بر ماهیّت او باشد ممکن‌الوجود خواهد بود و نیازمند علّتی. و آن علّت یا ماهیّت اوست یا غیر آن. دوّمی باطل است، زیرا اگر وجود حق تعالی معلول امر دیگری باشد لازم می‌آید که باری‌تعالی ممکن، معلول، و نیازمند به علّتی دیگر باشد. تعالی اللّٰه عن ذلک علوّاً کبیراً.

امّا شقّ اوّل نیز باطل است، زیرا اگر ماهیّت واجب تعالی علّت وجودش باشد لازم می‌آید که ماهیّت او برخودش تقدّم وجودی داشته باشد ـ زیرا بالبداهة علّت بر معلول تقدّم وجودی دارد ـ در حالی که تقدّم شیء بر خودش محال است»[1].

دلایل فخررازی بر زیادت وجود واجب بر ماهیّت او

دلیل اوّل: وجود که مشترک بین واجب و ممکن است یا اقتضای عروض بر ماهیّت را دارد، یا مقتضی آن است که بر ماهیّت عارض نشود، و یا نسبت به عروض و عدم عروض اقتضائی ندارد.

اگر وجود مقتضی عروض بر ماهیّت باشد پس هر وجودی باید چنین باشد. زیرا حقیقت واحد هرجا باشد، لازم و مقتضای آن هم هست. و در این صورت لازم می‌آید وجود حق‌تعالی هم عارض بر ماهیّت‌اش باشد و این مطلوب ماست.

امّا اگر وجود مقتضی عدم عروض باشد لازم می‌آید هیچ وجودی عارض بر ماهیّتی نباشد، و لازم می‌آید وجود ممکنات هم بر ماهیّت آنها عارض نشود، و این را همه خلاف فرض می‌دانند. همچنین ممکنات موجودند، پس اگر به وجودی که عارض آنهاست موجود نباشند باید هر یک به وجودی که نفس ماهیّت آنهاست موجود باشند. پس در این صورت اطلاق وجود بر موجودات به اشتراک لفظی خواهد بود که این را هم باطل می‌دانید.

امّا اگر گفته شود وجود نه مقتضی عروض است و نه عدم عروض، پس به یکی از این دو مقیّد نمی‌شود مگر با علّتی منفصل. بنابراین ذات واجب الوجود هم تحقّق پیدا نمی‌کند مگر با سبب خارجی. پس واجب الوجود بالذّات واجب الوجود بالذّات نیست و این خلاف فرض است[2].

۱- همین کتاب؛ ص ۳۵۸.

۲- همین کتاب؛ ص ۹-۳۵۸.

دلیل دوّم: حکما اتّفاق نظر دارند که عقل بشر قدرت درکِ حقیقت ذات خداوند متعال را ندارد، در حالی که همهٔ آنها معتقدند که عقل بشر وجود او را درک می‌کند زیرا مطلقِ وجود بدیهی التصوّر است. و از اینجا معلوم می‌شود که حقیقت حق‌تعالی غیر از وجود اوست (زیرا غیرمعلوم غیر از معلوم است)[1].

دلیل سوّم: اگر حقیقت حق‌تعالی جز مجرّد وجود بعلاوهٔ دیگر قیود سلبی نیست، و آن قیود سلبی هم دخالتی در علّیّت او برای وجود ممکنات ندارند -زیرا عدم نه علّت موجودی می‌تواند باشد و نه جزئی از آن - پس چیزی جز وجود او علّت ممکنات نیست. و چون وجود او با وجود سایر ممکنات یکی است، پس لازم می‌آید که سایر موجودات هم در علّیّت برای ممکنات با واجب تعالی مساوی باشند، و لازم می‌آید که هر وجودی با خدا در صفات و افعال او مساوی باشد. (و این لازمه‌اش تعدّد واجب تعالی است)[2].

دلیل چهارم: حکما اتّفاق نظر دارند هر حکمی که بر فردی از طبیعت نوعی صدق کند بر سایر افراد آن نیز صدق خواهد کرد. و با همین مقدّمه استدلال می‌کنند که افلاک هم مرکّب از هیولا هستند (با آن‌که ما را به افلاک دسترسی نیست). همچنین در ابطال مذهب ذیمقراطیس در جزء لایتجزّا و در ابطال خلأ به همین مقدّمه تمسّک می‌جویند. (چنانچه در ابطال خلأ گفته‌اند: چون ابعاد در بعضی مواضع نیازمند به مادّه است، و مقتضای طبیعت نوعی متفاوت نیست، پس بُعد باید در همه جا نیازمند به مادّه باشد.) در اینجا هم چون وجود طبیعت نوعی واحد است نمی‌تواند مقتضای آن متفاوت باشد. پس اگر وجود در ما عرضی است و نیازمند به ماهیّت، چگونه می‌تواند مثل این وجود در خداوند متعال به جوهری قائم بالنّفس منقلب شود به گونه‌ای که از قوی‌ترین و شدیدترین موجودات قائم بالنّفس باشد[3]؟

اعتراض فخررازی بر دلیل شیخ‌الرّئیس

او پس از آن‌که با چهار دلیل قول حکما را مبنی بر نفی ماهیّت از واجب تعالی باطل می‌دانست، بر استدلال شیخ‌الرّئیس ایراد می‌گیرد که: جمیع مقدّمات دلیل او مسلّم است إلّا این‌که او گفت: اگر ماهیّت چیزی علّت وجود آن چیز باشد، به دلیل آن‌که علّت بر معلول خود تقدّم وجودی دارد، لازم می‌آید که

۱- همین کتاب؛ ص ۳۵۹-۳۴۰.

۲- همین کتاب؛ ص ۳۴۰.

۳- همین کتاب؛ ص ۱-۳۶۰.

ماهیّت آن چیز بر خودش تقدّم وجودی داشته باشد. زیرا ما تقدّم وجودی علّت بر معلول را نمی‌پذیریم به چند دلیل:

۱- اینکه شما می‌گوئید علّت بر معلول تقدّم ذاتی دارد، اگر مراد شما این است که علّت در معلول تأثیر دارد، این معلوم و مسلّم است. امّا این سبب می‌شود که شرط و جواب، در قضیّهٔ شرطیّهٔ متّصلهٔ مذکور در استدلال شیخ یکی باشد، و تالی تکرار مقدّم باشد با عبارتی دیگر، و این بی‌فائده است.

۲- هر علّتی بر معلول خود تقدّم وجودی ندارد. علّت قابلی همچون ماهیّات ممکنات، قابل برای وجودات خود هستند امّا بر وجودات خود تقدّم وجودی ندارند. پس همانطور که لازم نیست علّت قابلی بر معلول خود تقدّم وجودی داشته باشد، مانعی ندارد که علّت فاعلی هم بر معلول خود تقدّم وجودی نداشته باشد. خلاصه همانطور که ماهیّت وجود ندارد و قابل وجود است، پس می‌تواند وجود نداشته باشد و فاعل وجود باشد.

۳- شیخ‌الرّئیس که می‌گوید: «گاهی ماهیّت چیزی سبب صفتی از صفات آن چیزی می‌شود»؛ مسلّماً اگر ماهیّت در صفتی از صفات خود مؤثّر باشد پس علّت آن صفت و مقدّم بر آن است. این تقدّم به وجود نیست زیرا در آن صورت دیگر ماهیّت، علّت نیست بلکه ماهیّتِ موجوده علّت است، در حالی که مسلّم است علّت خود ماهیّت است[1].

نقد و بررسی سخنان فخررازی

خواجه نصیرالدّین طوسی در «شرح اشارات» خود پس از نقل خلاصه‌ای از کلمات فخررازی به ایرادهای او جواب می‌دهد. فخررازی که عقول و افهام را در فهم این مسئله به اضطراب متّهم کرده بود، خواجه این اضطراب فکر را به خود او نسبت می‌دهد و منشاء اشتباه او را از نوع خلط مفهوم به مصداق و این‌که او حکم مفهوم را به مصداق سرایت داده است می‌داند. خواجه معتقد است فخررازی به این مطلب توجّه نکرده که یک مفهوم ممکن است به نحو تواطی بر مصادیق خود صدق نکند، بلکه صدق او بر مصادیقش به صورت تشکیک باشد و بر هر یک به نحو تقدّم یا تأخّر یا أولویّت یا شدّت یا ضعف صدق کند. و چون در ماهیّت یا جزء ماهیّت تشکیک راه ندارد پس این معنای مشکّک ذاتی مصادیق خود نیست، بلکه برای آنها عرض لازم یا مفارق است. مفاهیمی مثل نور، حرارت و از همه بالاتر وجود از صمیم مصادیق مختلف انتزاع می‌شوند، و به تشکیک بر همهٔ آنها حمل می‌شوند به منزلهٔ لازم واحدی که

۱- همین کتاب؛ ص ۲-۳۶۱.

بر ملزومات متغایر به نحو تشکیک حمل می‌شود.

اگر به این مطلب توجّه شود اشکالات فاضل شارح حلّ می‌شود، زیرا وجود بر مصداقهای خود به معنای واحد حمل می‌شود، ولی از این لازم نمی‌آید که باید ملزومات آن یعنی وجود واجب و وجودهای ممکنات در حقیقت مساوی باشند. زیرا چنانکه گفتیم مانعی ندارد که ملزومات مختلف گاهی در لازم واحد اشتراک داشته باشند، و آن لازم واحد بر همهٔ آنها به معنای واحد به نحو تشکیک صدق کند.

بنابراین در پاسخ از دلیل اوّل او می‌توان گفت این‌که فخررازی می‌گوید: وجود اگر در عروض و عدم عروض بر ماهیّت لااقتضا باشد لازم می‌آید که در تقیّد به هر یک از اینها نیازمند سببی باشد، درست نیست زیرا وجود واجب مساوی با وجود ممکن نیست و مانعی ندارد که اقتضای مرتبه‌ای از وجود، یعنی وجود ممکنات، عروض بر ماهیّت باشد و اقتضای مرتبه‌ای از آن، یعنی وجود واجب تعالی، عدم عروض بر ماهیّت بوده و محتاج به سببی نباشد.

بعلاوه اگر گفتیم وجود لااقتضاء است، عدم عروض در واجب نیازمند سببی نیست زیرا عدم، علّت نمی‌خواهد[1].

خواجه از دلیل دوّم فخررازی پاسخ می‌دهد آنچه بدیهی و اوّلی التّصور است مفهوم وجود است، و آنچه عقول بشری از درک آن عاجز است حقیقت وکنه وجود حق تعالی است، و ادراک لازم مقتضی ادراک ملزومات نیست وگرنه با ادراک وجود مطلق، باید تمام وجودهای خاصّ درک شوند؛ در حالی که چنین نیست. نهایت چیزی که شما از معلوم بودن مفهوم وجود و غیرمعلوم بودن حقیقت حق تعالی می‌توانید نتیجه بگیرید این است که حقیقت واجب تعالی عین مفهوم مطلق وجود نیست، که این از محلّ نزاع خارج است[2].

خواجه در پاسخ از دلیل سوّم فخررازی می‌گوید: تجرّد از ماهیّت مربوط به وجود خاصّ واجب تعالی است، نه مربوط به مفهوم وجود مطلق عام، تا لازم آید هر وجودی چنین باشد.

در پاسخ از دلیل چهارم می‌گوید: وجود مفهوم است و اصلاً طبیعت نوعی (ماهیّت کلّی) نیست تا صدق آن بر افراد به تساوی باشد. بلکه امر مشکّکی است که بر هر مرتبه‌ای از آن حکم جداگانه‌ای جاری است. مرتبه‌ای از آن عارض بر ماهیّت و محتاج به علّت است، و مرتبه‌ای از آن بی‌نیاز از ماهیّت و مجرّد

۱- ر.ک: خواجه نصیرالدّین طوسی؛ شرح اشارات؛ ج ۳؛ ص ۶-۳۳.

۲- ر.ک: شرح اشارات خواجه؛ ج ۳؛ ص ۳۶.

و قائم بالذّات است[1].

امّا در پاسخ از اعتراضهای او بر استدلال شیخ الرّئیس، یعنی بر تقدّم وجود علّت بر معلول، خواجه می‌گوید: این که فاضل شارح گفت: معنای تقدّم وجودی علّت چیزی جز تأثیر نیست و در این صورت تالی تکرار مقدّم است؛ می‌گوئیم: تقدّم به معنای تأثیر نیست، بلکه تقدّم شرط تأثیر است. یعنی تأثیر علّت مشروط به تقدّم وجودی آن است.

بعلاوه بر فرض که تقدّم به معنای تأثیر باشد، لیکن ماهیّت در صورتی می‌تواند مؤثّر باشد که در خارج وجود داشته باشد. و در این صورت شرط صدور وجود ماهیت در خارج، وجود ماهیت در خارج خواهد بود. و این خلاف فرض است.

امّا این که گفتید: مانعی ندارد علّت فاعلی هم مثل علّت قابلی بر معلول خود تقدّم داشته باشد، و ماهیّت همانطور که وجود ندارد و قابل وجود است پس می‌تواند وجود نداشته باشد و فاعل وجود باشد؛ می‌گوئیم: گوئی شما برای ماهیّت قبل از وجود ثبوت خارجی قائلید. و ثبوت خارجی آن غیر از وجود آن است، و بعد وجود در آن حلول می‌کند. فساد این سخن روشن است، زیرا تجرّد ماهیّت از وجود فقط در عقل ممکن است آن هم به تحلیل عقلی، وإلّا بدون وجود برای ماهیّت هیچ ثبوتی نه در خارج و نه در عقل ممکن نیست و ثبوت ماهیّت چه در عقل و چه در خارج همان وجود ماهیّت است. اتّصاف ماهیّت به وجود چون اتّصاف جسم به سفیدی نیست که اوّل جسمی هست و بعد به سفیدی متّصف می‌شود. اتّصاف ماهیّت به وجود فقط در ذهن است وإلّا در خارج نه اتّصافی در کار است، و نه قابل و مقبولی، و این هر دو (وجود و ماهیّت) عین هم‌اند. پس حاصل آنکه ماهیّتِ عقلی است که قابل است، و این ماهیّتِ عقلی نمی‌تواند علّت فاعلی برای یک صفت خارجی باشد.

ذات نایافته از هستی بخش — کی تواند که بود هستی بخش

امّا این‌که شیخ الرّئیس گفته است: گاهی ماهیّت سبب صفتی از صفات می‌شود؛ مسلّماً مراد از علّیّتِ ماهیّت در جائی است که آن صفتِ ماهیّت هم مثل خود ماهیّت یک صفت اعتباری باشد، مثل علّیّت ماهیّت اربعة برای زوجیّت. وإلّا انفکاک ماهیّت از وجود محال است، تا چه رسد به این که بدون وجود مؤثّر باشد[2].

این شبهه‌ها را فخررازی در سایر کتب خود مانند: «المباحث المشرقیّه»؛ «الأربعین»؛ «المطالب

۱- ر.ک: شرح اشارات خواجه؛ ج ۳؛ ص ۳۶.

۲- ر.ک: خواجه نصیرالدّین؛ «شرح اشارات»؛ ج ۳؛ صص ۴۰-۳۷.

العالیة» نیز طرح کرده است[1]. و چنانکه ملاحظه شد همهٔ آنها مبتنی بر اعتباریّت وجود، و این‌که وجودات خاصّه حصص اعتباریند می‌باشد، همچنانکه پاسخ خواجه از آنها مبتنی بر اصالت وجود و این‌که وجودات خاصّه حقایق عینی خارجی هستند می‌باشد. و به عبارت دیگر ریشهٔ این شبهه‌ها در این است که حکم مفهوم وجود، که امری انتزاعی و از معقولات ثانیه فلسفی است، به مصادیق وجود، که حقایق متأصّل خارجی‌اند، سرایت داده شده است و از مسألهٔ تشکیک حقیقت وجود غفلت شده است.

۷- توحید واجب تعالی

در بحث توحید گاهی سخن از این است که واجب تعالی «واحد» است، یعنی برای او ثانی و شریکی نیست. و گاهی کلام در این است که او «أحد» است، یعنی بسیط محض بوده و مرکب از اجزاء خارجی یا عقلی نیست. شیخ‌الرّئیس در نمط چهارم «اشارات» هر دو مرتبهٔ از توحید را اثبات کرده است. در فصل «هیجدهم» بر نفی شریک از واجب تعالی برهان اقامه کرده است، و در فصل «بیست‌ویکم» بر نفی اجزاء خارجی، و در «فصل بیست‌وچهارم» بر نفی اجزاء عقلی و ترکیب ماهوی از او استدلال کرده است[2].

استدلال شیخ الرّئیس بر نفی شریک از واجب تعالی

حاصل برهان توحیدی او این است که: واجب تعالی متشخّص، یعنی به خودی خود متعیّن است، زیرا او علّت ماسوای خود است. و تا چیزی متعیّن نباشد در خارج موجود نیست. و تا چیزی در خارج موجود نباشد پدید آورنده و علّت نیست. بنابراین واجب الوجود که متعیّن است یا تعیّن او برای این است که واجب الوجود است، یعنی تعیّن مقتضای ذات اوست که در این صورت واجب الوجود جز یکی نخواهد بود، و همین مطلوب است. و اگر تعیّن واجب‌الوجود مقتضای ذات او نباشد -بلکه به واسطهٔ چیز دیگری باشد - پس واجب‌الوجود معلول غیر است. شیخ‌الرّئیس برای احتمال دوّم چهار حالت را مطرح و

۱- ر.ک: فخررازی؛ «المباحث المشرقیّة»؛ ج ۱؛ ص ۴۱-۳۰؛ و «الأربعین»؛ المسئلة السادسة؛ چاپ حیدرآباد دکن؛ ص ۱۰۰؛ و «المطالب العالیة»؛ تحقیق احمدحجازی السقا؛ بیروت ۱۴۰۷ ه؛ ج ۱؛ ص ۳۱۰-۲۹۰.

۲- همین کتاب؛ صص ۳۶۳ و ۳۷۳ و ۳۷۷.

همه را ابطال می‌کند[1].

ایرادهای فخررازی بر برهان توحید

او می‌گوید این برهان مبتنی بر این است که وجوب وجود، و تعیّن، اموری ثبوتی باشند تا این تلازم و تعارضی که ادّعا شد صحیح باشد. امّا اگر یکی از اینها یا هر دو سلبی باشند، این برهان صحیح نیست.

او اوّل دلایلی بر ثبوتی بودن «وجوب وجود» آورده و آنها را ابطال می‌کند، و بعد به این حدّ قناعت نکرده مستقلاً بر عدمی بودن آن دلیل اقامه می‌کند[2]. به بیان اجمالی سخنان او می‌پردازیم:

۱- ر.ک: همین کتاب؛ ص ۳۶۳.

۲- در نحوهٔ وجود مواد ثلاث یعنی: وجوب، امکان، و امتناع، در میان متأخّران از فلاسفه و متکلّمان اسلامی اختلاف است که آیا اینها در خارج وجود دارند، یا از اعتبارات عقلی محض‌اند که در خارج هیچ مصداقی برای آنها نیست؟

در مورد امتناع شکّی نیست که نمی‌تواند یک صفت موجود در خارج باشد و مسلّماً بیش از یک اعتبار عقلی نیست. امّا در مورد وجوب و امکان به حکمای مشّاء نسبت داده می‌شود که قائل به وجود خارجی برای اینها بوده‌اند. در مقابل بعضی از متکلّمان و شیخ اشراق هیچگونه وجود عینی برای اینها قائل نشده و مواد ثلاث را از اعتبارات عقلی محض دانسته‌اند. برخی دیگر قائل به تفصیل شده وجوب را امری خارجی، و امکان را اعتباری دانسته‌اند. (ر.ک: شیخ اشراق؛ «تلویحات»؛ ص ۲۵؛ و «مطارحات»؛ صص ۳۶۲-۳۴۳؛ و سید شریف جرجانی؛ «شرح مواقف»؛ مصر ۱۳۲۵ ه.؛ ج ۳؛ صص ۱۲۸-۱۰۹؛ و ملاصدرا؛ «اسفار اربعة»؛ ج ۱؛ صص ۱۸۶-۱۷۱؛ و ملاعبدالرزاق لاهیجی؛ «شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام»؛ چاپ سنگی؛ صص ۶-۸۲).

بعضی کوشیده‌اند بین اقوال ایشان جمع کرده، کلام کسانی که برای اینها وجود خارجی قائل شده‌اند را بر این حمل کنند که مراد آنها این است که وجوب و امکان «وجود فی نفسه»، یعنی وجود مستقلّ از موضوعات خود، ندارند. یعنی مثل اعراض نیستند که دارای «وجود فی نفسه» هستند اگرچه وجود فی نفسه آنها «فی غیره» است. اینها اصلاً «وجود فی نفسه» ندارند. و مراد کسانی که گفته‌اند اینها وجود خارجی دارند این است که: اینها به همان وجود موضوعشان موجودند یعنی موضوع آنها به حیثیّتی است که این معانی فی حدّ ذاته از آنها انتزاع و بر آنها حمل می‌شود.

فخررازی در «المباحث المشرقیّة» (ج ۱؛ صص ۱۲۰-۱۱۴) وجوب را امری ثبوتی و امکان را امری عدمی دانسته، ولی در «شرح اشارات» هر دو را عدمی دانسته است. (همین کتاب؛ ص ۳۶۴ و ص ۴۰۶).

دلایل ثبوتی بودن وجوب

دلیل اوّل: وجوب نقیض امتناع است. امتناع امر عدمی است. و چون نقیض امر عدمی باید امر وجودی باشد، پس وجوب که نقیض امتناع است، باید امر وجودی باشد.

دلیل دوّم: وجوب تأکّد وجود است. اگر وجوب وصف عدمی باشد، لازم می‌آید شیء به نقیض خود متأکّد شده باشد. و این محال است.

ابطال دلایل فوق‌الذّکر

او دلیل اوّل را با این بیان باطل می‌کند که وجوب همانگونه که نقیض امتناع است، نقیض امکان خاصّ هم هست. اگر امکان خاصّ، عدمی باشد با توجّه به این‌که نقیض آن یعنی امتناع هم عدمی است، پس لازم می‌آید که نقیض امر عدمی، امر عدمی باشد. و این مطلب اساس دلیل شما را که می‌گفت: نقیض امر عدمی باید امر وجودی باشد، ابطال می‌کند. امّا اگر امکان خاصّ، وجودی باشد با توجّه به این‌که وجوب آن را نفی می‌کند، و نفی کنندهٔ امر وجودی باید امر عدمی باشد، پس لازم می‌آید که وجوب امر عدمی باشد.

امّا در ابطال دلیل دوّم می‌گوید: اگر مراد شما از این‌که می‌گوئید: وجوب تأکّد وجود است؛ این است که بودن وجوب به گونه‌ای است که ذاتاً استحقاق وجود را داشته باشد و زوال آن ممتنع باشد، و همین استحقاق وجود و امتناع زوال را امر ثبوتی می‌دانید که این مصادرهٔ به مطلوب است.

استدلال بر عدمی بودن وجوب

فخررازی پس از ابطال دلایل قائلین به ثبوتی بودن «وجوب»، به اقامهٔ دلیل بر عدمی بودن آن می‌پردازد:

۱ـ اگر وجوب امر وجودی باشد، خود آن یا واجب است، یا واجب نیست. اگر وجوب واجب الوجود نیست پس زوال آن جایز است، و لازم می‌آید که واجب واجب نباشد. امّا اگر وجوب واجب است، چون این وجوب هم یک صفت وجودی است، همین فرضها دربارهٔ آن هم تکرار می‌شود و کار به تسلسل کشیده می‌شود.

۲ـ وجوب اگر امر وجودی باشد یا عین ذات واجب‌الوجود است، یا جزئی داخل در آن، یا امری

خارج از آن است. و هر سه قسم باطل است. پس قول به ثبوتی بودن وجوب باطل است[۱].

لیکن خواجه نصیرالدّین طوسی که او هم به اعتباری بودن موادّ ثلاث معتقد است در پاسخ از این ایراد فخررازی می‌گوید:

«وجوب و امکان و امتناع سه وصف اعتباری هستند که حکم همهٔ آنها در بودن یا نبودن یکی است، و اشتغال به ثبوتی یا عدمی بودن آنها تأثیری در سرنوشت برهان شیخ ندارد. زیرا سخن او دربارهٔ واجب الوجود است نه وجوب وجود. و واجب تعالی در نزد هیچکس امر سلبی نیست»[۲].

ادامه ایرادهای فخررازی بر برهان توحید

او سپس «تعیّن» را هم که در برهان توحیدی شیخ الرّئیس مورد اتّکا بود مورد انکار قرار داده و با سه دلیل آن را عدمی می‌داند:

۱ـ اگر تعیّن صفتی ثبوتی باشد، چون همهٔ امور متعیّنه در تعیّن مشارکت دارند، پس باید تعیّنات دیگری باشد تا موجب امتیاز آنها شود. و نقل کلام می‌کنیم در آن تعیّنات خارجی و تسلسل لازم می‌آید.

۲ـ اگر تعیّن وصف ثبوتی باشد پس انضمام آن به دیگری متوقّف بر این است که آن دیگری در خارج وجود داشته باشد. امّا آن دیگری در خارج تا تعیّن نداشته باشد وجود پیدا نمی‌کند. (الشّیء مالم یتشخّص لم یوجد) اگر تعیّن خارجی شیء به همان تعیّن اوّل باشد دور لازم می‌آید. و اگر به تعیّن دیگری باشد لازم می‌آید برای شیء واحد دو تعیّن باشد یعنی هر شیء واحدی دو شیء باشد که محال است. پس ممکن نیست که تعیّن امر ثبوتی باشد.

۳ـ چون واجب با ممکنات در وجود مشارکت دارد، و تباین آنها در تعیّن است، پس لازم می‌آید که واجب تعالی مرکّب از وجود و تعیّن باشد[۳].

نقد و بررسی

خواجه اگرچه ثبوتی یا سلبی بودن «وجوب» را در سرنوشت برهان توحید مؤثّر نمی‌دید، امّا بر ثبوتی بودن «تعیّن» اصرار می‌ورزد و به ابطال دلایل فخررازی می‌پردازد:

۱ـ همین کتاب؛ صص ۵-۳۶۴.

۲ـ «شرح اشارات» خواجه؛ ج ۳؛ ص ۴۸.

۳ـ همین کتاب؛ ص ۳۶۷.

در ردّ دلیل اوّل می‌گوید: تعیّن خارجی هر یک از امور متعیّن، مخصوص خود اوست که دیگری با آن مشارکت ندارد. مثلاً تعیّن «زید» مختصّ «زید» است و «عمرو» در آن اشتراک ندارد. امّا آن تعیّنی که عامّ و بین همه مشترک است امری ذهنی است. پس حاصل آن‌که آنچه مشترک است تعیّن نیست، و آنچه مایهٔ تعیّن است مشترک نیست.

در پاسخ دلیل دوّم می‌گوید: تعیّن ماهیّات کلّیّه یا به فصول است یا به تمام ذات، و هرگز لازم نیست تعیّن آنها به تعیّن دیگری باشد.

بعلاوه ماهیّت من حیث هی (ماهیّت «لابشرط» که با هزار شرط هم قابل جمع است) می‌تواند در عالم عقل عامّ و کلّی، و در عالم خارج جزئی و متشخّص باشد. بنابراین ماهیّت من حیث هی همانطور که به شرط عموم، عامّ و کلّی است با اضافه شدن تعیّنات به آن می‌تواند شخصی شود و نیازی به تعیّن دیگری ندارد.

بعلاوه بر فرض که تعیّن، سلبی هم باشد، عدم مطلق نخواهد بود، بلکه عدم مضاف و ملکه است. و امر عدمی می‌تواند فصل واقع شود تا چه رسد به اینکه عرض باشد.

در ابطال دلیل سوّم می‌گوید: وجود واجب تعالی با وجود ممکنات اگرچه در مفهوم وجود مشارکت دارند، امّا در حقیقت با هم مباینت دارند. وجود واجب تعالی به «لاعروض بودن»، از وجود ممکنات ممتاز و مباین است یعنی چنانچه گذشت چون واجب تعالی دارای ماهیّت نیست، و ماهیّتی جز انیّتِ صرف ندارد، پس وجود او به عدم عروض بر ماهیّت از سایر وجودات متمایز است. و این‌که در مقام تعریف واجب تعالی گفته می‌شود: وجود غیر عارض بر ماهیت، ترکیبی را برای واجب لازم نمی‌آورد. و مقیّد بودن واجب به تجرّد و عدم عروض فقط در لفظ و عبارت است. (چنانکه مثلاً علم بسیط است، ولی تعریف آن مرکّب از دو جزء است).

بعلاوه اصلاً وجود، ماهیّت (طبیعت نوعی) نیست تا در تعیّن نیاز به تعیّنات زائد داشته باشد[۱].

استدلال شیخ الرّئیس بر نفی ترکیب از واجب تعالی

بوعلی بعد از آن‌که در فصول قبل از فصل «بیست‌وچهارم» از نمط چهارم ترکیب واجب تعالی از اجزاء خارجی را نفی می‌کند، در این فصل در نفی ترکیب واجب از اجزاء عقلی می‌گوید:

«واجب الوجود با هیچ چیزی اشتراک ماهوی ندارد، زیرا هر ماهیّتی غیر از ماهیّت واجب

۱- «شرح اشارات» خواجه؛ ج ۳؛ ص ۴۹.

تعالی مقتضی امکان وجود است. [امّا اگر کسی بگوید واجب با ممکن در اصل وجود مشارکت دارد می‌گوئیم:] و امّا وجود نه ماهیّت چیزی است و نه جزئی از ماهیّت چیزی. به عبارت دیگر وجود داخل در ماهیّت چیزهائی که دارای ماهیّتند نیست، بلکه عارض بر آنهاست. بنابراین واجب الوجود با هیچ چیزی در یک معنای جنسی یا نوعی مشارکت ندارد. و برای آن‌که از اشیاء دیگر جدا و ممتاز گردد نیازی به یک معنای فصلی یا عرضی نخواهد داشت، بلکه او به تمام ذات از غیر خودش ممتاز است. پس برای ذات واجب الوجود حدّی نیست زیرا برای او جنس و فصلی نیست»[۱].

ایرادات فخررازی بر استدلال ابن‌سینا

فخررازی از آنجا که برای واجب تعالی مانند سائر ممکنات قائل به ماهیّت شد، امتیاز واجب از سایر اشیاء را به ماهیّت آنها می‌داند. یعنی ماهیّت خدای متعال با ماهیّت هیچ چیزی مساوی نیست زیرا ماهیّت ماسوای او مقتضی امکان و نیازمندی به غیر است و ماهیّت او مقتضی وجوب و قائم بالذّات بودن است. و اگر اختلاف لوازم دلیل اختلاف ملزومات باشد، پس در اینجا هم اختلاف لوازم ذات واجب با ذات ممکنات دلیل بر اختلاف ذات آنها با یکدیگر است.

امّا او بر فلاسفه که برای واجب تعالی ماهیّتی قائل نیستند اشکال می‌گیرد که شما از یک طرف قائل به اشتراک معنوی وجود هستید و وجود را امری مشترک بین واجب و ممکنات می‌دانید؛ و از طرف دیگر واجب در نزد شما چیزی جز مجرّد وجود نیست. پس اگر واجب با ممکنات در اصل وجود مشارکت دارند، و واجب جز وجود چیزی نیست، امتیاز واجب از ممکنات به چیست؟

امّا جواب شیخ مبنی بر این‌که: وجود در ممکنات عین ذات آنها نیست بلکه عارض بر آن است؛ در نهایت ضعف است. زیرا عارض بودن وجود مانع از این نمی‌شود که وجود فی نفسه دارای ماهیّتی باشد. همانطور که معروض دارای ماهیّتی است عارض هم دارای ماهیّتی است. پس ذات واجب که جز مجرّد وجود نیست، باید با ذات این همه وجوداتِ عارض بر ممکنات در تمام حقیقت اشتراک داشته باشد.

بعلاوه برای اثبات امتیاز بین ماهیّت واجب تعالی و سائر ماهیّات استدلال شما این بود که: ماهیّت واجب مقتضی وجوب است و ماهیّت سایر موجودات مقتضی امکان. در مقابل می‌گوئیم: ذات خدای

۱- همین کتاب؛ ص ۳۷۷.

تعالی ـ که در نزد شما جز مجرّد وجود نیست ـ مقتضی وجوب و قائم به ذات بودن است، و وجودهای ممکنات مقتضی امکان و افتقار به غیر، اگر استدلال به اختلاف لوازم بر اختلاف ملزومات صحیح باشد، پس واجب است که ذات خداوند با وجود ممکنات در ماهیّت وجود مختلف باشد. بنابراین شما یا باید وجود را مشترک لفظی بدانید، یا اینکه بپذیرید که واجب تعالی وجود صرف نیست بلکه وجود او هم مقارن با حقیقت دیگری است که آن حقیقت موجب امتیاز او شده است نه وجود که طبیعت مشترک است.
و خود شیخ الرّئیس در الهیّات «شفاء» این مطلب را پذیرفته و ملتزم شده است که وجود واجب از سا یر وجودات به امر زائد تمایز دارد. او می‌گوید:

«وجود «لابشرط» مشترک میان واجب و ممکن است، و وجود «بشرط لا» همان ذات واجب است».

و معنای سخن شیخ این است که او ذات خداوند را با این قید سلبی از دیگران ممتاز می‌داند[1].

نقدو بررسی

این اشکالات فخررازی تکرار همان اعتراضهای گذشتهٔ اوست که بر قاعدهٔ «الواجب ماهیّته انّیّته» وارد کرد و پاسخ از این ایرادها همان است که در پاسخ از آن اعتراضها گذشت و نیازی به تکرار نیست، فقط از باب یادآوری متذکّر می‌شویم که اصلاً وجود طبیعت نوعی (ماهیّت کلّی) نیست، بلکه وجود «مفهومی» است که در عین حال که بر همه مصادیق خود به معنای واحدی حمل می‌شود، مفهومی است مشکّک که بر هر مرتبه‌ای از آن حکم جداگانه‌ای جاری است. مرتبه‌ای از آن عارض بر ماهیّت و محتاج به علت است، و مرتبه‌ای از آن بی‌نیاز از ماهیّت و مجرّد و قائم بالنّفس است، و این دو مرتبهٔ از وجود ذاتاً از یکدیگر متمایزند و نیازی به امر زائد ندارند.

امّا این که شیخ‌الرّئیس در الهیّات «شفاء» ذات واجب تعالی را وجود «بشرط لا» دانسته است، قید به «شرط لا» که به معنای سلب ماهیّت از واجب تعالی است، به معنای سلب نقص و امکان می‌باشد که موجب ترکیب نیست. و چنانچه خواجه طوسی متذکّر شده است: شرط عدم، امری است که فقط در اعتبار عقلی زائد است و إلّا شیء به اعتبار این‌که چیزی را ندارد مرکّب نمی‌شود.

بعلاوه واجب تعالی به ذات خود در خارج متحقّق است، در حالی‌که ماسوای او به واسطهٔ غیر در خارج تحقّق دارند. و متحقّق بالذّات، در تمایز خود از متحقّق بالغیر به چیزی غیر از ذات خود محتاج

۱- همین کتاب؛ صص ۹-۳۷۸.

نیست[1].

اعتراض فخررازی بر نفی حدّ از واجب تعالی و پاسخ خواجه

شیخ‌الرّئیس در خاتمهٔ برهان، بر نفی اجزاء عقلی از واجب تعالی می‌گوید:

«خداوند متعال دارای تعریف حدّی نیست، چون دارای جنس و فصل نیست.»

و فخررازی می‌گوید این سخن شیخ در صورتی صحیح است که حدّ فقط از جنس و فصل حاصل شود و از غیر اینها حاصل نیاید. در حالی که ما در قسم منطق این کتاب بیان کردیم که تعریف حدّی منحصر به درک جنس و فصل نیست[2].

خواجه در پاسخ از اعتراض فخررازی می‌گوید: شما در بخش منطق این کتاب چیزی جز آنچه شیخ الرّئیس در «حکمة المشرقیّة» گفته نیاورده‌اید و بر آن مطلبی نیفزوده‌اید. و آن سخن شیخ این است:

«گاهی برای اشیاء مرکّب حدودی یافت می‌شود که مرکّب از اجناس و فصول نیستند. و همینطور بعضی از بسائط [که جنس و فصلی برای آنها نیست] لوازمی دارند که تصور آن لوازم می‌تواند ذهن را به حاقّ ملزوماتشان برساند. و تعریف آنها با این لوازم کمتر از تعریف به حدود نیست»[3].

از این سخن ابن‌سینا استفاده می‌گردد که هم می‌شود برخی از ماهیّات مرکّبه را با حدودی که از ترکیب جنس و فصل تشکیل نیافته‌اند تعریف کرد، و هم می‌شود برای بعضی از بسائط حدودی آورد که به جای جنس و فصل از لوازم آنها پدید آمده‌اند.

امّا در مورد واجب الوجود تعریف حدّی مرکب از جنس و فصل محال است، زیرا برای او جنس و فصلی نیست. امّا آیا می‌شود برای او تعریفی جستجو کرد که مانند بسائط از لوازم پدید آمده باشد؟ این هم ممتنع است، زیرا در این صورت واجب الوجود باید با اشیاء دیگر وجه اشتراکی داشته باشد تا بعد به وسیلهٔ لازم یا لوازم خود از آنها تمایز پیداکند. اما از آنجاکه واجب تعالی از غیر خودش منفصل الحقیقه است، لازمی ندارد که عقل را به حقیقت او برساند. بلکه از این بالاتر، برای عقول هیچ راهی برای وصول

۱- شرح اشارات خواجه؛ ج ۳؛ ص ۶۳.

۲- همین کتاب؛ ص ۳۷۹.

۳- شرح اشارات خواجه؛ ج ۳، ص ۴-۶۳، و ابن سینا، «منطق المشرقیّین»؛ قم، ۱۴۰۵ هـ.؛ ص ۳۶ و بعد.

به حقیقت او نیست. بنابراین تعریفی که جایگزین حدّ شود برای او نیست[1].

۸- علم واجب تعالی

مسألهٔ علم الهی یکی از مشکلترین و پیچیده‌ترین مسائل فلسفی است که بزرگان از فلاسفه و متکلمان تلاشهای فراوان برای تبیین آن به خرج داده‌اند، و برای اثبات مراتب مختلف آن راههای گوناگونی را طی کرده‌اند. برای برداشتن نقاب از چهرهٔ این «سرّ الهی» به مباحثات طولانی روی آورده، گاهی کار را به جدال و مخاصمه کشانده و حتی به لعن و تکفیر دیگران روی آورده‌اند[2]. کمتر مسأله‌ای تا این حدّ معرکهٔ آراء و موضوع احکام مختلف قرار گرفته و بخش عظیمی از مباحث علم ربوبی را به خود اختصاص داده است. این مسأله افهام ساده را متحیّر ساخته، و حکیمان فرزانه را در اوج هوشمندی و نبوغ فکری از وصول به کنه آن محروم ساخته است. بعضی از نظامهای فلسفی با آن که دقّت و موشکافی را در این راه به نهایت رسانده و به نتایجی دست یافته‌اند که به حقّ آنها را باید از بدیع ترین محصولات تفکّر فلسفی بشر دانست، امّا با همهٔ اینها باید اعتراف کرد که این مسئله رفیع تر از آن است که پرندهٔ عقل به قلّهٔ آن نزدیک شود و برگرد آن طواف کند که: «لَا یُحِیطُونَ بِشَیْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ».

ما در اینجا فقط به تبیین نظریهٔ شیخ‌الرّئیس دربارهٔ علم الهی و نقد و بررسی اشکالهای فخررازی بر آن اکتفا می‌کنیم و مطالعهٔ آراء دیگران را به کتب مبسوط ارجاع می‌دهیم[3].

علم واجب تعالی به ذات خود

واجب تعالی ذاتش را به ذاته درک می‌کند زیرا - چنانکه در نمط چهارم اشارات آمده است - او مجرّد محض از مادّه است، و هر مجرّدی به ذات خود علم دارد، پس واجب تعالی به ذاتش علم دارد. او

۱- ر.ک: شرح اشارات خواجه؛ ج ۳؛ ص ۶۳.

۲- ر.ک: امام محمد غزالی؛ «تهافت الفلاسفه»؛ تصحیح سلیمان دینا؛ چاپ مصر ۱۹۵۵م؛ صص ۲۰۳-۱۸۲ و ۴-۲۹۳؛ و ابن رشد؛ «تهافت التهافت»؛ مصر ۱۹۶۴م.؛ ص ۵۸۷، و امام فخررازی؛ «المطالب العالیه»؛ بیروت ۱۹۸۷ م؛ ج ۳؛ ص ۱۶۴.

۳- برای مطالعه آراء مختلف دربارهٔ علم الهی ر.ک: «شفاء»، الهیّات، مقاله هشتم؛ فصل ششم و هفتم؛ ص ۳۷۰-۳۵۷؛ و «التعلیقات»؛ تصحیح عبدالرحمان بدوی؛ قاهره ۱۳۹۲ هـ / ۱۹۷۳ م؛ ص ۱۵-۱۳؛ ۲۹-۲۴، ۴۸، ۶۰، ۶۶-۶۵، ۷۸، ۸۱، ۹۷، ۱۰۳، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۶-۱۱۹، ۱۴۹، ۱۵۶-۱۵۲، ۱۵۹-۱۵۸ و ۱۹۴-۱۹۱. و «اسفار اربعة»؛ ج ۶؛ ص ۱۸۰ و بعد؛ و ص ۲۹۰-۲۶۳؛ و ملا عبدالرزّاق لاهیجی؛ «شوارق الالهام»، چاپ سنگی؛ ص ۵۱۸ و بعد؛ ملّا هادی سبزواری «شرح منظومه»، ص ۱۶۴ و بعد.

هم عاقل ذاتش است و هم معقول برای ذاتش می‌باشد و این کثرتی را هم در ذات او سبب نمی‌شود زیرا با این که عاقلیّت و معقولیّت متضایفند ولی نفس تضایف در همه جا خواهان تعدّد متضایفین نیست و تعدّد یا وحدت آنها با دلیل باید ثابت شود، مانند آن که با دلیل ثابت شده است که محرّک و متحرّک نمی‌توانند عین هم باشند. و واجب تعالی به دلیل آن که بسیط محض است، عاقلیّت او باید عین معقولیّت او باشد[1]. و بنابراین شیخ الرّئیس و دیگران در علم ذات به ذات اتّحاد عاقل و معقول را می‌پذیرند.

علم واجب تعالی به ماسوای خود

امّا علم واجب تعالی به ماسوای خود هم باید ناشی از خود ذات باشد؛ زیرا اگر مستفاد از اشیاء خارجی باشد، چنین علمی یا جزء ذات است یا عارض بر ذات. اگر جزء باشد لازم می‌آید ذات واجب متقوّم به اشیاء باشد. و اگر عارض باشد لازم می‌آید واجب تعالی واجب من جمیع الجهات نباشد. و این هر دو محال است. امّا ذات واجب چگونه علّت علم او به اشیاء است؟ شیخ الرّئیس علم واجب تعالی به ماسوای خود را با این دلیل ثابت می‌کند که:

۱- واجب تعالی علّت و مبدأ هستی بخش همه موجودات است.

۲- واجب تعالی مجرّد است، پس به ذات خود علم دارد.

۳- علم به علّت مستلزم علم به معلول است. از این مقدّمات این نتیجه به دست می‌آید که: خداوند متعال به همهٔ موجودات عالم است.

پس عالمیّت خداوند مبتنی بر فاعلیّت و مبدئیّت اوست. امّا چون مبدئیّت او نسبت به همهٔ موجودات یکسان و در یک رتبه نیست، عالمیّت او هم نسبت به همه موجودات در یک رتبه نخواهد بود. یعنی او چون برای موجودات تامّ بدون واسطه مبدأ است، و برای امور جزئی به واسطهٔ آنها مبدأ است، پس علم او هم به موجودات به ترتیب صدور آنها خواهد بود. او عقل اوّل را بی واسطه درک می‌کند و سایر موجودات را به همان ترتیبی که از او صادر شده‌اند درک می‌کند. شیخ الرّئیس می‌گوید:

«واجب تعالی ذاتش را به ذاته درک می‌کند، امّا مابعد (یعنی معلول اوّل) را از جهت اینکه علّت هستی بخش آن است درک می‌کند. و سایر چیزها را به سبب آن که وجود آنها در سلسلهٔ ترتیب نزولی به طور طولی یا عرضی به او واجب می‌شود، تعقّل می‌کند»[2].

۱- ر.ک: «شفا»، الهیّات، ص ۸-۳۵۷.

۲- عبارت ابن سینا: «إشارة: واجب الوجود یجب أن یعقل ذاته بذاته علی ما حقّق. و یعقل ما بعده من حیث هو علّة لما بعده،

فخررازی بر این سخن شیخ الرّئیس اعتراض می‌کند که اگر گفته شود: علم به علّت از حیث علّت بودن برای معلول، موجب علم به معلول است، این باطل است. زیرا علم به علّت بودن برای معلول، خودش متوقّف بر علم به معلول است، پس محال است که علّت آن علم باشد.

امّا اگر توجّه شود که در نزد شیخ علم واجب تعالی به اشیاء فعلی و قبل از وجود خارجی اشیاء است، این اشکال دفع می‌شود. علم واجب تعالی به عقل اوّل قبل از وجود او و از ذات واجب تعالی است و همین علم موجب صدور عقل اوّل می‌شود. بعد چون عقل اوّل سبب تامّ مابعد خود است، و علم تامّ، به سبب تامّ، مقتضی علم به معلول است، پس خداوند سلسلهٔ نازلهٔ بعد از خود را طولاً و عرضاً به طور مترتّب می‌داند.

کیفیّت علم تفصیلی حق تعالی به اشیاء خارجی

شیخ الرّئیس اگرچه علم به ذات را عین ذات می‌داند، امّا در نظر او علم باری‌تعالی به اشیاء خارجی نمی‌تواند عین ذات او باشد. زیرا اگر علم به اشیاء را معلول علم به ذات دانستیم، با توجّه به این‌که معلول عین علّت نیست بلکه غیر از علّت است، پس علم به اشیاء که معلول علم به ذات است نمی‌تواند عین ذات باشد. اما اگر خارج از ذات است مناط و کیفیّت آن چیست؟

علم واجب تعالی به اشیاء از این دو حال خارج نیست: یا به صور منفصل از ذات است، یا به صور متّصل و قائم به ذات واجب تعالی. در صورت اوّل یا علم واجب تعالی عبارت از همان صور خارجی اشیاء است، یعنی خود اشیاء خارجی به یک اعتبار علومند و به یک اعتبار معلوماتند آن طور که اشراقیّون گفته‌اند؛ و یا اینکه علم واجب تعالی عبارت از صور مجرّد اشیاء، یعنی همان مثل افلاطونی و صور مفارقهٔ آنها، می‌باشد آن‌گونه که افلاطونیان گفته‌اند.

امّا لازمهٔ این دو قول آن است که واجب تعالی قبل از وجود اشیاء به آنها علم نداشته باشد و علم واجب تعالی انفعالی و تابع معلوم باشد، در حالی‌که اشیاء در ازل معلوم حقّ‌اند. و علم را چه عین اضافهٔ بین عالم و معلوم بدانیم و چه صورتی که موجب تعلّق و اضافهٔ به معلوم است، در هر دو حال تحقّق علم بدون معلوم ممکن نیست.

پس اگر علم ازلی معلوم ازلی می‌خواهد، آیا ماهیّات و صور اشیاء قبل از وجود خارجی آنها در ازل ثابت بوده‌اند، حال چه ثبوت خارجی آن گونه که «معتزله» گفته‌اند و چه ثبوت علمی آن طور که «عرفا» گفته‌اند، و مناط علم واجب تعالی همین «ثابتات ازلیّة»اند؟ امّا اعتقاد به این سخن مستلزم قول به ثبوت معدوم،مجرّد از وجود است که بطلان آن واضح و بی‌نیاز از استدلال است.

منه وجوده. و یعقل سائر الأشیاء من حیث وجوبها فی سلسلة التّرتیب النّازل من عنده طولاً و عرضاً.» (همین کتاب؛ ص ۵۳۵).

امّا اگر علم واجب تعالی به صور منفصل از ذات نیست، پس باید به صور متّصل و قائم به ذات باشد. و این صور متّصل یا عین ذات حقّ‌اند و با ذات متّحدند، آن‌گونه که «فرفوریوس» از حکمای نوافلاطونی گفته است و شیخ الرّئیس آن را باطل دانسته است، و یا غیر از ذات و قائم به ذاتند. شیخ الرّئیس که همهٔ اقوال فوق را باطل می‌داند به همین نظر اخیر قائل شده است[۱]، بنابراین در نظر او مناط علم ازلی حق تعالی به اشیاء خارجی به ارتسام صور علمی آنها در ذات حقّ می‌باشد. این صور مرتسمه نه عین ذات واجب‌اند، تا قول به اتّحاد عاقل و معقول پیش آید؛ و نه جزء ذات‌اند، که موجب تکثّر و ترکیب در ذات شوند؛ و نه عارض بر ذاتند، تا مستلزم جسمیّت باشند. بلکه این صور قائم به ذاتند آن‌گونه که صور ذهنی قائم به نفس ما هستند، و کیفیّت قیام آنها به واجب تعالی به کیفیّتی است که فعل به فاعل قیام دارد، نه آن‌گونه که عرض به موضوع قائم است. یعنی قیام این صور به واجب صدوری است و نه حلولی. و اگر چنین باشد بسیاری از اشکالات از قبیل این‌که ذات واجب تعالی محلّ صور متکثّرهٔ غیرمتناهیه است و این با وحدت او منافات دارد، یا این‌که لازم می‌آید ذاتِ واحدِ بسیط هم فاعل باشد و هم قابل، یا این‌که لازم می‌آید خداوند صفات اضافی و غیرسلبی داشته باشد و امثال اینها وارد نخواهد بود، اگرچه ممکن است ایرادات دیگری بر آن وارد باشد[۲].

ما در اینجا اشکال اوّل را از زبان خود شیخ‌الرّئیس طرح کرده و پاسخ می‌گوئیم، و سپس دو اشکال دیگر را از زبان فخررازی نقل کرده و به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم:

اشکال و جواب

حاصل اشکالی که خود شیخ‌الرّئیس در فصل هفدهم از نمط هفتم طرح کرده این است که: اگر خداوند متعال همه چیز را می‌داند، و علم عبارت از ارتسام صور در ذات واجب تعالی است، پس با توجّه به بطلان اتّحاد عاقل و معقول و اتّحاد صور معقول با یکدیگر لازم می‌آید که ذات واجب تعالی مشتمل بر کثرت بوده و واحد من جمیع الجهات نباشد.

و حاصل پاسخ شیخ از این اشکال این است که: صور معقوله‌ای که لازمهٔ تعقّل ذات هستند کثیرند. و این کثرت لازمهٔ ذات و متأخّر از آن است نه داخل در ذات. بنابراین کثرت، مربوط به لوازم و معلولات ذات است نه خود ذات، و کثرت لوازم (یعنی کثرت صورت مرتسمه) مستلزم کثرت ملزوم (یعنی کثرت ذات) نیست.

عبارت ابن سینا این است:

۱- ر.ک: «شفا»؛ الهیّات؛ مقاله هشتم، فصل هفتم؛ ص ۷-۳۶۴.

۲- برای نقد و ایرادها بر نظریهٔ شیخ الرئیس ر.ک: «مطارحات»، شیخ اشراق؛ صص ۳-۴۸۱؛ و «شرح اشارات» حواجه؛ ج ۳، صص ۷-۳۰۴؛ و «اسفار اربعة»؛ ج ۶؛ صص ۲۳۲-۱۹۱.

«شاید بگویی: اگر صور معقوله نه باذات عاقل متّحد می‌شوند و نه با یکدیگر، و سپس پذیرفتی که واجب همه چیز را تعقّل می‌کند، پس لازم می‌آید که واجب تعالی واحد حقیقی نبوده بلکه ذات او محلّ کثرات باشد. در پاسخ می‌گوئیم: چون واجب تعالی ذات خود را به ذاته درک می‌کند، و بعد لازمهٔ قیّومیّت او از جهت درک بی‌واسطهٔ ذات خود این است که موجودات کثیره را تعقّل کند، پس کثرت لازمهٔ ذات و متأخّر از آن است نه داخل در ذات و مقوّم آن. (پس در ذات کثرتی نیست و کثرت مال لوازم متأخّر از ذات است.) بعلاوه این کثرت به ترتیب حاصل می‌شود، و کثرت لوازم ذات ـ مباین یا غیرمباین ـ با وحدت ذات منافاتی ندارد. و برای ذات حق تعالی کثرتی که مربوط به لوازم اضافی و غیراضافی و کثرتی که مربوط به صفات سلبی است عارض می‌شود. و به سبب همین کثرات اسمهای خداوند متعال کثیر می‌شود. ولی چنین کثرتی با وحدانیّت ذات منافاتی ندارد»[1].

ایرادات فخررازی

فخررازی بر همین جملهٔ اخیر شیخ الرّئیس که گفت: «بر خداوند متعال کثرت لوازم اضافی و غیراضافی و کثرت صفات سلبی عارض می‌شود و به واسطهٔ آنها اسمهای او کثیر می‌شود، و این با وحدانیّت ذات او منافات ندارد» اشکال می‌کند و می‌گوید: شیخ‌الرّئیس با اعتقاد به این‌که علم واجب تعالی به ماسوای خود به صور مرتسمهٔ در ذات است، در دو مسئله از مهمترین مسائل فلسفی با مذهب فلاسفه مخالفت کرده است:

۱ ـ در میان فلاسفه شهرت یافته است که: «موجود بسیط هرگز نمی‌تواند هم فاعل باشد و هم قابل»، و شیخ در اینجا اعتراف کرد که در علم به اشیاء خارجی ذات خداوند متعال هم علّت موجدهٔ صورتهای عقلی آنهاست و هم قابل برای آنها، پس در اینجا ذات واحد هم فاعل است و هم قابل.

۲ ـ اگر علم واجب تعالی به اشیاء خارجی به صور مرتسمهٔ در ذات باشد لازم می‌آید که واجب تعالی گذشته از صفات ذاتی، یک سلسله صفات زائد بر ذات داشته باشد که نه اضافی‌اند و نه سلبی. در حالی‌که اگر واجب صفات زائد بر ذات داشته باشد آن صفات باید یا اضافی باشند و یا سلبی، و صفات حقیقیّه باید عین ذات باشند. امّا این صور علمیّه نه صفات اضافی‌اند و نه سلبی، بلکه یک سلسله صفات حقیقی زائد بر ذاتند، و این با مشهور مذهب فلاسفه مخالف است. عبارت او چنین است:

۱ـ ر.ک: همین کتاب؛ ص ۵۳۸.

«مشهور در میان فلاسفه آن است که خداوند به جز صفات اضافی و سلبی صفت دیگری ندارد. در صورتی که شیخ در اینجا اعتراف کرد به اینکه خداوند هم لوازم اضافی کثیری، و هم لوازم غیر اضافی کثیری، و هم صفات سلبی کثیری دارد. بنابراین او برای خداوند متعال قائل به صفات ثبوتی غیر اضافی شد. و چگونه ممکن است او این سخن را نگفته باشد در حالیکه به عقیدهٔ او خداوند عالم به ماهیّات است، و علم به اشیاء در نزد او عبارت از حصول صور آنها در ذات عالم است. نه آنکه این صور فقط صرف اضافاتی به ذات او باشند، زیرا در نزد او صورت حاصل در عقل با ماهیّت معقول مساوی است. بنابراین صورتی که به تمام ذات با جواهر و کمیّات و کیفیّات مساوی است چگونه می‌تواند صرف اضافه باشد؟ پس آشکار گردید فلاسفه (که علم الهی را به صور مرتسمهٔ در ذات می‌دانند) نمی‌توانند ادّعا کنند آنها خداوند را از صفات حقیقی (زائد بر ذات) منزّه می‌دانند»[1].

نقد و بررسی

این دو اشکال را بعلاوه اشکالهای دیگری شیخ اشراق و به تبع او خواجه نصیرالدّین طوسی هم وارد کرده‌اند[2]. خواجه با اینکه در جاهای متعدّدی از کتاب «شرح اشارات» خود را متعهّد کرده است که عقاید خاصّ خود را در این کتاب بیان نکند و فقط به تفسیر عبارات ابن‌سینا و پاسخ از انتقادات فخررازی اکتفا کند[3]، در اینجا تاب نیاورده و به همراه شیخ اشراق و فخررازی عقیدهٔ حکمای مشّاء را مبنی بر اینکه علم واجب تعالی به صورت مرتسمهٔ در ذات باشد به شدّت مورد انتقاد قرار داده است. امّا ملّاصدرا اشکالهای او را وارد ندانسته و در انتقاد از خواجه اظهار می‌دارد: ای کاش محقّق طوسی که در آغاز کتاب «شرح اشارات» با خود شرط کرده بود در شرح کلمات شیخ با او مخالفت نکند، و در اکثر موارد به این شرط عمل کرده است، در این مسئله هم با او مخالفت نکرده و آن شرط را رعایت می‌کرد، زیرا این برای او مفیدتر بود تا اینکه خداوند بر دلش نوری بتاباند تا بتواند آنچه راکه حقّ و صواب است بفهمد[4]. سپس ایشان از ایرادات خواجه پاسخ گفته است.

در پاسخ از ایراد اوّل می‌توان گفت که قبول به دو معنی آمده است:

۱ـ ر.ک: همین کتاب؛ ص ۵۳۹.

۲ـ ر.ک: «مطارحات»؛ صص ۳-۴۸۱؛ «شرح اشارات»، خواجه طوسی؛ صص ۵-۳۰۴.

۳ـ ر.ک: «شرح اشارات»، خواجه طوسی؛ ج ۱؛ ص ۳-۲ و ج ۲؛ ص ۱ و ج ۳؛ ص ۳۰۴.

۴ـ ر.ک: «اسفار اربعة»؛ ج ۶؛ ص ۲۰۹.

الف : قبول به معنای تأثّر و انفعال تجدّدی.

ب : قبول به معنای مطلق عروض و اتّصاف.

قبول به معنای اوّل برای شیء بسیط ممکن نیست، زیرا لازمهٔ انفعال استعداد است و بسائط منزّه از استعدادند، بنابراین خداوند متعال که بسیط محض و منزّه از استعداداست قبول به معنای انفعال در او راه‌ندارد.

امّا قبول به معنای مطلق عروض و اتّصاف هیچ دلیلی بر امتناع آن وجود ندارد و هیچ مانعی نیست که امر بسیط به اوصافی متّصف شود، و شیخ در بعضی از آثار خود به این مطلب تصریح کرده است که قبول به معنای اتّصاف با فعل جمع می‌شود[1]. در اینجا هم صور علمیّه از لوازم ذات واجبند به این معنی که اینها از ذات واجب صادر شده و ذات واجب تعالی به اینها متّصف است، وکمال واجب هم به ذات خود اوست نه به اشیاء صادر از او، و اتّصاف به این اوصاف موجب هیچ نقصی هم نیست.

امّا در پاسخ اشکال دوّم که می‌گفت: لازمهٔ قول به صور مرتسمه اتّصاف واجب تعالی به صفات حقیقی زائد بر ذات است، مرحوم صدرالمتألّهین می‌گوید:

اگر این صور عقلیّه باعث کمال ذات واجب بودند، یا وجودی را بر وجود او می‌افزودند، اشکال شما وارد بود، لیکن چون وجود واجب تعالی از نظر شدّت غیرمتناهی است، و وجود ایـن لوازم از رشحات فیض او و تنزّلات وجود اوست، این اشکال شما وارد نیست. و اگرچه حکماء مشّاء گفته‌اند که ذات خداوند متعال محلّ این صور است، ولی هرگز متّصف به این صور (آنچنانکه مثلاً جسم متّصف به سفیدی می‌شود) نیست، و این صور کمالات ذات حقّ نیستند. علوّ و مجد او به ذات اوست نه به لوازم او که عبارت از این صور معقوله باشد[2].

پس حاصل آنکه قیام این صور به ذات حقّ حلولی نیست تا کمال حقّ به آنها باشد، بلکه قیام این صور به ذات حقّ صدوری است، و بنابراین این علوم حصولی صفت حقیقی واجب نیستند تا اشکال شما وارد باشد.

۱- ر.ک: «التعلیقات»، ص ۱۷۴؛ و «اسفار اربعة»؛ ج ۶؛ ص ۲۱۱-۲۱۰.

۲- ر.ک: «اسفار اربعة»؛ ج ۶؛ ص ۲۱۶-۲۱۲.

۹- قاعدهٔ «الواحد لایصدر عنه إلّا الواحد»

این قاعده یکی از مهمترین قواعد فلسفی است که بسیاری از اصول و مسائل فلسفی دیگر به طور مستقیم یا غیرمستقیم بر آن مترتّب شده است. مفاد قاعدهٔ «الواحد» این است که اگر علّتی به تمام معنی واحد باشد و در آن هیچ جهت‌کثرتی نباشد، معلول و اثری هم که بی‌واسطه از آن به وجود می‌آید واحد است. مطابق این قاعده صدور بیش از یک معلول در عرض هم از علّت واحد محال بوده و نشانهٔ تکثّر و ترکیب در آن علّت است.

این قاعده مورد قبول همهٔ فلاسفه از حکمای قدیم یونان تا حکمای متأخّر اسـلامی مـی‌باشد. ابن‌رشد قاعدهٔ «الواحد» را قضیّه‌ای می‌داند که همهٔ قدماء از فلاسفهٔ یونان بر آن اتّفاق داشته‌اند، اگر چه فارابی و ابن‌سینا را متّهم می‌کند که مقصود ایشان را در کیفیّت فیضان مبادی مفارقه از مبدأ اوّل به درستی تبیین نکرده‌اند[1]. فارابی در رساله‌ای که از زینون کبیر شاگرد ارسطو آورده است از قول زینون نـقل می‌کند که او این قاعده را از استادش ارسطو شنیده است[2]. این قاعده بخصوص در آثار نو افلاطونیان به روشنی مورد تأکید واقع شده است[3]. اغلب حکمای اسلامی نیز از مشّاء و اشراق این قاعده را پذیرفته و با دلایل متعدّد به اثبات آن پرداخته‌اند. و در این راه شیخ الرّئیس و شاگردش بهمنیار گوی سبقت را از دیگران ربوده، به گونه‌ای که در آثار دیگران کمتر دلیل تازه‌ای علاوه بر آنچه ایشان گفته‌اند می‌توان یافت[4].

اهل عرفان نیز این قاعده را پذیرفته و آن را از مسلّمات دانسته‌اند، اگرچه در تفریع بر این قاعده و

۱- ابن رشد؛ «تهافت التهافت»؛ تصحیح سلیمان دینا؛ قاهره ۱۹۶۴م؛ صص ۳-۲۹۲ و ۳۰۶ و بعد.

۲- قال زینون: «... و سمعت معلّمی ارسطاطالیس أنّه قال: إذا صدر عن واحد حقیقی اثنان لایخلو إمّا أن یکونا مختلفین فی الحقائق أو متّفقین فی جمیع الأشیاء. فإن کانا متّفقین لم‌یکونا اثنین وإن کانا مختلفین لم تکن العلّة واحدة.» (مجموعه رسائل فارابی؛ رساله زنون؛ چاپ حیدرآباد دکن هند؛ ص ۷).

۳- افلوطین؛ «اثولوجیا»؛ تصحیح عبدالرحمن بدوی؛ قاهره ۱۹۶۶ م.؛ میمر دهم؛ ص ۱۳۴.

۴- ر.ک: «شفاء»، الهیّات، چاپ مصر؛ ص ۴۰۳؛ و «الاشارات و التنبیهات» (همین کتاب)؛ ص ۴۱۹؛ بهمنیار؛ «التحصیل»؛ چاپ دانشگاه تهران؛ ص ۵۳۱ و میرداماد محمدباقر؛ «القبسات»؛ چاپ سنگی؛ ص ۲۳۲؛ و مجموعه مصنّفات شیخ اشراق به تصحیح هنری کربن؛ «التلویحات»؛ ص ۵۰ و «المشارع و المطارحات»؛ ص ۳۸۵؛ و قطب الدّین شیرازی؛ «شرح حکمة الاشراق»؛ چاپ سنگی؛ ص ۳۱۴؛ و «اسفار اربعه» ملاصدرا؛ چاپ ایران؛ ج ۲؛ ص ۲۰۵؛ و ج ۷؛ ص ۲۰۹؛ و «شوارق الالهام» لاهیجی؛ چاپ سنگی؛ ص ۲۱۰-۲۰۶.

تعیین صادر اوّل با حکمای اسلامی اختلاف کرده‌اند[۱].

متکلّمان معتزلی نیز با این قاعده مخالفتی نکرده‌اند. امّا در میان متکلّمان اشعری امام محمدغزّالی و امام فخررازی به شدّت با این قاعده مخالفت کرده و تا آنجاکه توانسته‌اند در ابطال آن کوشیده‌اند و از آن وسیله‌ای برای هجمه و اعتراض برفلاسفه ساخته‌اند[۲]. امّا با وجود مخالفت ایشان نمی‌توان گفت که همهٔ اشاعره با قاعدهٔ «الواحد» مخالف بوده‌اند بلکه گروهی ازایشان اصل این قاعده را پذیرفته و آن را به فاعل موجب اختصاص داده‌اند، امّا صدور کثیر از فاعل مختار را جایز شمرده‌اند که این مخالفت با قـاعدهٔ «الواحد» به حساب نمی‌آید، چون فاعل مختار دارای اراده‌ها و تعلّقات متعدّدی است و در حقیقت «واحد من جمیع الجهات» نیست تا مشمول قاعدهٔ «الواحد» باشد. آنچه موهم آن است که متکلّمان منکر این قاعده بوده‌اند این است که ایشان جمیع ممکنات را با همهٔ کثرت بی‌شماری که دارند مخلوق بی‌واسطهٔ خداوند متعال می‌دانند، امّا این عقیده با اعتقاد به قاعدهٔ «الواحـد» قـابل جـمع است زیـرا ـ چـنانچه میرسیدشریف جرجانی هم توجّه داده است ـ بعضی از ایشان همچون اشاعره برای خداوند متعال صفات حقیقی متعدّد زائد بر ذات اثبات کرده‌اند، و بعضی مانند معتزله برای او اراده‌های حادث قائل شده‌اند. و بنابراین چون ایشان صدور کثرات از حق تعالی را یا به سبب صفات حقیقی متعدّد، یا به واسطهٔ تعلّقات متعدّدهٔ اراده، یا تجدّد ارادات زائد بر ذات و امثال اینها توجیه می‌کنند پس در حقیقت خداوند را بسیط حقیقی و «واحد من جمیع الجهات» نمی‌دانند تا مشمول قاعدهٔ «الواحد» باشد[۳].

بنابراین اگر کسی ادّعا کند که اصل قاعدهٔ «الواحد» مورد اتّفاق همهٔ دانشمندان از عرفا و حکما و متکلّمان می‌باشد سخنی به گزاف نگفته است. و چنانچه خواجه نـصیرالدّیـن طـوسی در نـقد سـخنان فخررازی در «نقد المحصّل» گفته است: اشاعره قبول دارند که صفت واحد مقتضی بیش از حکم واحد نیست، و برای غیر از صفات (یعنی برای ذات) هم علّیّتی قائل نیستند، پس جواز صدور کثیر از واحد را نمی‌توان به ایشان نسبت داد و بنابراین می‌توان گفت: اشاعره هم مانند معتزله و فلاسفه با قاعدهٔ «الواحد» موافقت دارند، و مخالفت با قاعدهٔ «الواحد» مخالفت با رأی همگان است[۴].

۱- ر.ک: میرزا مهدی آشتیانی؛ «اساس التوحید»؛ چاپ دانشگاه تهران ۱۳۳۰؛ صص ۷۲-۶۸ و ابن فنّاری؛ «مصباح الانس فی شرح مفتاح الغیب»، چاپ سنگی، ص ۳۰.

۲- ر.ک: امام محمدغزالی؛ «تهافت الفلاسفة»؛ تـصحیح سـلیمان دنـیا؛ مـصر ۱۹۴۷م؛ ص ۱۲۹ و بـعد. و امـام فـخررازی؛ «المباحث المشرقیة»؛ قم (انتشارات بیدار) ۱۴۱۱ هـ.ق؛ ج ۱؛ ص ۸-۴۶۰.

۳- ر.ک: سید شریف جرجانی، «شرح مواقف»، مصر ۱۳۲۵ هـ.ق، ج ۴، ص ۵-۱۲۳.

۴- عبارت خواجه نصیرالدّین طوسی در «نقد المحصّل» چنین است: «أقول: الأشعریّة قالوا: الصّفة الواحدة لاتقتضی أکثر من

اکنون که گزارشی از عقیدهٔ دانشمندان دربارهٔ قاعدهٔ «الواحد» تقدیم شد، ابتدا به بیان برهان قاعده و سپس ایرادهای فخررازی بر آن می‌پردازیم:

دلیل ابن‌سینا در اثبات قاعدهٔ «الواحد»

به عقیدهٔ بسیاری از حکما در صورتی که معنای واحد حقیقی به خوبی درک شود قاعدهٔ مذکور بدیهی بوده، نیازی به استدلال و اقامهٔ برهان ندارد[۱]. چنانچه خواجهٔ طوسی متذکّر شده است: ابن سینا هم چون این قاعده را از حیث وضوح و روشنائی نزدیک به بداهت می‌دانسته است دلیل آن را تحت عنوان «تنبیه» آورده است و معتقد است کسانی که این قاعده را نپذیرفته‌اند از معنای وحدت حـقیقی غـافل بوده‌اند[۲].

شیخ الرّئیس در اثبات قاعده می‌گوید:

«مفهوم اینکه علّتی چنان باشد که از آن «الف» صادر شود، غیر از مـفهوم آن است کـه علّتی چنان باشد که از آن «ب» صادر شود. پس هرگاه از یک علّت دو چیز صادر شود، این نشانهٔ آن است که در آن علّت دو حیثیّت که به لحاظ مفهوم و حقیقت با یکدیگر متفاوتند وجود دارد. پس آن دو حیثیّت [که هر یک منشاء صدور یکی از آ ن دو اثر است]: یا هر دو از مقوّمات علّتند؛ یا هر دو از لوازمند؛ یا یکی مقوّم و دیگری از لوازم است.

[در فرض اوّل که هر دو حیثیّت مقوّم علّت‌اند، لازم می‌آید که علّت مرکّب باشد نه واحد

حکم واحد. أمّا الذّات الواحدة فلم یقولوا ذلک فیه، إذ لم یقولوا بعلّیّة ماعدا الصّفات. و المعتزلة و الفلاسفة قالوا بذلک فی الذّوات أیضاً. و صاحب الکتاب خالف الکلّ.» (خواجه نصیرالدین طوسی؛ «تلخیص المحصّل ...»؛ به تصحیح آقای نورانی عبدالله؛ بیروت ۱۹۸۵ م؛ ص ۲۳۸).

۱- برای نمونه قطب‌الدّین شیرازی می‌گوید: «و هذا الحکم قریب من الوضوح یکفی فیه مجرّد التّنبیه، و إنّما یتوقّف فیه من یغفل عن معنی الواحد الحقیقی...» (شرح حکمة الاشراق؛ چاپ سنگی؛ ص ۳۱۴).

میرداماد در بارهٔ این قاعده گفته است: «من امّهات الاصول العقلیّة أنّ الواحد بما هو واحد لایصدر عنه من تلک الحیثیّة إلّا واحد. فلعلّ هذا الاصل بما تلوناه علیک من فطریّات العقل الصّریح.» (قبسات؛ چاپ سنگی ؛ ص ۲۳۲).

صدر المتألهین می‌گوید: «... فلعلّ هذا الاصل من فطریّات الطّبع السّلیم و الذّوق المستقیم.» (اسفار أربعه؛ ج ۷؛ ص ۲۰۴).

۲- عبارت خواجه چنین است: «یرید بیان أنّ الواحد الحقیقی لایوجب من حیث هو واحد إلّا شیئاً واحداً بالعدد، و کأنّ هذا الحکم قریب من الوضوح و لذلک وسم الفصل بالتّنبیه. و إنّما کثرت مدافعة النّاس إیّاه لاغفالهم عن معنی الوحدة الحقیقیّة» (شرح اشارات؛ ج ۳؛ ص ۱۲۲).

من جمیع الجهات، هذا خلف.] امّا در فرض دوّم که هر دو حیثیّت از لوازم علّتند [چون لازم هر چیزی معلول آن چیز است] پس سخن از سرگرفته می‌شود [که چون مفهوم صدور یکی از این دو لازم با مفهوم صدور لازم دیگر مغایر است، و مغایرت در مفهوم حاکی از مغایرت در حقیقت است، پس باید در علّت آنها دو حیثیّت باشد،] که این دو حیثیّت یا مقوّم ماهیّت علّتند، و یا هر دو لازم وجود اویند، و یا یکی مقوّم و دیگری لازم است.

[امّا در فرض سوّم که یکی از دو حیثیّت مقوّم باشد و دیگری لازم، چون لازم، معلولِ ملزومِ خود است، پس باید حیثیّتی دیگر در ذات علّت باشد که این لازم معلول آن شده است. پس چون بازگشت لازم به مقوّم است لازم می‌آید که مثل فرض اوّل، علّت مرکّب از دو حیثیّت مقوّم باشد.]

حاصل آنکه علّتی که از او دو چیز در عرض هم پدید آید، آن علّت قسمت‌پذیر [مرکّب] است»[1].

اعتراض فخررازی بر استدلال ابن‌سینا

او دربارهٔ دلیل شیخ الرّئیس می‌گوید:

«این قوی‌ترین دلیلی است که در این مسئله آورده‌اند، و ما در کتابهای خویش ضعف آن را از وجوه بسیار بیان کرده‌ایم[2]. و در اینجا به نکاتی کوتاه از آن اکتفا می‌کنیم. پس می‌گوئیم: مفهوم این که این چیز سنگ نیست غیر از مفهوم آن است که این چیز درخت نیست. پس این دو مفهوم یا هر دو مقوّمند، یا هر دو لازمند، یا یکی مقوّم و دیگری لازم است. و همان تقسیماتی که شما دربارهٔ اثبات قاعدهٔ «الواحد» آوردید را می‌آوریم تا این‌که ناگزیر شوید بگوئید: امر بسیط [همانطور که از آن فقط یک چیز صادر می‌شود] فقط یک چیز از آن سلب می‌شود، در حالی که فساد این سخن معلوم است [و از امر بسیط چیزهای فراوانی را می‌توان سلب کرد].

امّا اگر گفته شود: اختلاف این دو مفهوم به خاطر اختلاف در سلب است نه در مسلوب

۱- عبارت ابن‌سینا چنین است: «تنبیه: مفهوم أنّ علّة ما بحیث یجب عنها «الف» غیر مفهوم أنّ علّة ما بحیث یجب عنها «ب». و إذا کان الواحد یجب عنه شیئان، فمن حیثیّتین مختلفتی المفهوم فمختلفتی الحقیقة، فإمّا أن یکونا من مقوّماته، أو من لوازمه، أو بالتّفریق. فإن فرضنا من لوازمه عاد الطّلب جذعاً. فینتهی إلی حیثیّتین من مقوّمات العلّة مختلفتین: إمّا للماهیّة، و إمّا لأنّه موجود، و إمّا بالتّفریق. فکلّ ما یلزم عنه اثنان معاً، لیس أحدهما بتوسّط الآخر، فهو منقسم الحقیقة.» (همین کتاب؛ ص ۴۱۹).

۲- برای ایرادات فخررازی ر.ک: «المباحث المشرقیّة»؛ ج ۱؛ ص ۸-۴۶۱. و برای پاسخ از این اعتراضات او ر.ک: صدرالمتألّهین؛ «اسفار اربعة»؛ چاپ ایران؛ ج ۲؛ ص ۷-۲۰۶؛ و ج ۷؛ ص ۲۳۲-۲۱۱.

عنه؛ می‌گوئیم: چرا همین سخن را در علّت بسیط نمی‌گوئید؟ و چرا در آنجا جایز نمی‌دانید که اختلاف دو مفهوم به خاطر اختلاف در نسبت باشد، یعنی در نسبت علّت به این معلول، و نسبت علّت به آن معلول، در حالی که علّت واحد و بسیط است؟

همچنین وقتی می‌گوئیم: «این مرد نشسته است» مفهومش غیر از مفهوم «این مرد ایستاده است» می‌باشد. و همان تقسیمات مذکور در برهان شما را می‌شود اینجا تکرار کرد تا این‌که ملزم شوید بگوئید مرد نشسته غیر از مرد ایستاده است و مرد متکلّم غیر از ساکت است. [در حالی که چنین نیست و می‌شود برای شیء واحد صفات متعدّد آورد.]

همچنین مفهوم «این جوهر قابل سیاهی است» غیر از مفهوم «این جوهر قابل حرکت است» می‌باشد. و همان تقسیمات مذکور را تکرار می‌کنیم تا شما ناچار شوید بگوئید شیء واحد جز مقبول واحدی را نمی‌پذیرد. در حالی که این سخن را هم باطل می‌دانید. [و شیء واحد می‌تواند قابل برای امور بسیاری باشد.]

و هیچ راه چاره‌ای نیست مگر آن‌که گفته شود: تغایر مفهوم به خاطر اختلاف در نسب حاصل می‌شود. [نسبت مسلوب عنه به مسلوبها، یا نسبت موصوف به اوصاف، یا نسبت قابل به مقبولها] در حالی که ذاتی که این نسبت‌ها بر آن عارض می‌شود واحد است. و چه مانعی دارد که در علّت بسیط هم وضع به همین‌گونه باشد»[1].

نقد و بررسی

خواجه نصیرالدّین طوسی از اعتراض فخررازی پاسخ می‌دهد که:

«سلب و اتّصاف و قبول، با یک چیز به تنهائی تحقّق پیدا نمی‌کنند. این نسبت‌ها از یک چیز، از آن حیث که واحد است، لازم نمی‌آیند. بلکه باید چیزهائی بیش از یکی باشند، تا بر آنها مقدّم شوند، تا این نسبت‌ها با اعتبارات مختلف از آن اشیاء لازم آیند. و صدور چیزهای بسیار از چیزهای بسیار ممتنع نیست.

توضیح مطلب این‌که: سلب، به دو طرف مسلوب و مسلوب عنه نیاز دارد تا بر آن مقدّم شوند. برای سلب، ثبوت مسلوب عنه به تنهائی کافی نیست. همچنین اتّصاف نیازمند به دو طرف است: صفت و موصوف. به همین گونه قبول نیازمند به دو طرف است: قابل و مقبول، یا قابل و

۱- همین کتاب؛ ص ۴۱۹.

فاعلی که مقبول را در قابل ایجاد کند. همچنین اختلاف مقبول مثل سیاهی و حرکت، نیازمند به اختلاف حال قابل است. جسم در حالی سیاهی را می‌پذیرد که منفعل از غیر خود است، و حرکت را در حالی می‌پذیرد که امکان خروج از حالت موجود را دارد. [پس در همهٔ این موارد بیش از امر واحدی دخالت دارد.] امّا در صدور چیزی از چیزی، تحقّق امر واحدی که همان علّت است کافی است و إلّا استناد جمیع معلولها به مبدأ واحد محال بود»[1].

صدرالمتألّهین این جواب خواجه را برای دفع اشکال فخررازی کافی می‌داند إلّا آنچه خواجه در مورد سلوب گفته است. ایشان معتقد است که سلب همیشه متوقّف بر دو طرف مسلوب و مسلوب‌عنه نیست، بلکه در بعضی موارد وجود مسلوب عنه به تنهائی کافی بوده و لازم نیست که شیء مسلوب هم تحقّق داشته باشد. مثل این‌که ما در ازل -که «کان اللّه و لم‌یکن معه شیء» - همه ممکنات را از خداوند متعال سلب می‌کنیم. یا این‌که صفات سلبی برای او قرار می‌دهیم و می‌گوئیم: او جسم نیست؛ جوهر نیست؛ عرض نیست و ... . پس در همهٔ این موارد سلب فقط متوقف بر مسلوب عنه است، و منشأ سلوب کثیره جز امر واحد نیست و بنابراین در مورد سلب امور کثیره از مسلوب عنه واحد اشکال فخررازی دفع نخواهد شد. سپس ایشان برای رفع این نقص و تکمیل بیان خواجه می‌گوید:

«جواب حقّ از این اشکال آن است که گفته شود صدق آن سلوب بر حق تعالی از این نظر صحیح است که ما در این موارد نقائص و اعدامی را از او سلب می‌کنیم، که بازگشت آن به اثبات وجود تامّ و کاملی است که سر منشاء هر موجودی و کمال هر کائنی وغایت هر کمالی است. بنابراین در آنجا فقدانی نیست، مگر نبودن فقدان. و سلبی نیست، مگر سلب سلب. او همان وجود واجب، احدیّ، تامّ است»[2].

به عبارت دیگر سلوبی که در مورد خداوند متعال هست، سلوب حقیقی به معنای حقیقی سلب نیست، بلکه مطابق قاعدهٔ «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء» -که اقامهٔ برهان بر آن از ابتکارات فلسفی خود صدر المتألّهین است - سلب هیچ وجودی از بسیط الحقیقه ممکن نیست. بنابراین سلوبی که در مورد خداوند

۱- ر.ک: «شرح اشارات» خواجه؛ ج ۳؛ ص ۱۲۶.

۲- عبارت ملاصدار این است: «اقول جمیع ما ذکره فی هذا الکلام صحیح إلّا الذی دفع به النّقض بالسّلوب، فإنّ لأحد أن یقول: سلب الشّیء عن الشّیء لایتوقّف علی ثبوت الشّیء المسلوب... فحقّ الجواب عن هذا الاشکال: أنّ صدق تلک السّلوب کلّها، لکونها سلوب النقائص و اعدام الاعدام، یرجع إلی اثبات الوجود التّامّ الکامل الذی هو منشأ کلّ موجود و تمام کلّ کائن و غایة کلّ کمال، فلافقد هناک اصلاً إلّا فقد الفقد، و لاسلب إلّا سلب السّلب. و هو نفس الوجود الواجب الأحد التّامّ.» (اسفار اربعة؛ ج ۷؛ صص ۵-۲۱۴).

متعال هست، سلوب حقیقی نیست که امری وجودی از او سلب شده باشد، بلکه در همهٔ مواردی که چیزی از او سلب می‌شود اگر دقت کنیم در واقع نقص یا عدمی از او سلب شده است. مثلاً از جمله صفات سلبیّهٔ واجب الوجود جسم و جوهر نبودن وکمّ وکیف نداشتن است و این معانی نسبت به وجود مطلق، که هویّت بسیط و نامحدود است، از قبیل معانی سلبیّه می‌باشند. پس هنگامی که این گونه معانی را از بسیط الحقیقه سلب می‌کنیم در حقیقت یک سلسله سلوب را از هویّت بسیط سلب نموده‌ایم و سلب سلوب معنائی جز اثبات وجود در بر ندارد[1].

۱۰- ترتیب و کیفیّت صدور کثرات از حقتعالی

اگرچه می‌توان ادّعا کرد که اصل قاعدهٔ «الواحد» مورد اتّفاق همهٔ دانشمندان از عرفا و حکما و متکلّمان می‌باشد، امّا در کیفیّت صدور کثرات از حق تعالی و صادر اوّل اتّفاق نظر وجود ندارد. فلاسفهٔ قدیم یونان از صادر اوّل به «عنصر» یا «عنصر اوّل» تعبیر کرده‌اند و به بعضی از ایشان نسبت داده‌اند که این عنصر اوّل را آب یا هوا یا امثال اینها می‌دانسته‌اند[2]. اهل عرفان صادر اوّل را عماء، وجود منبسط، فیض مقدّس، نفس رحمانی و امثال اینها که از هرگونه ترکیبی حتّی ترکیب از ماهیّت و وجود منزّه است معرّفی کرده‌اند و قلم اعلا یا عقل اوّل را مخلوق اوّل و یکی از تعیّنات صادر نخستین دانسته‌اند[3].

امّا فلاسفهٔ بزرگ اسلامی صادر اوّل از باری تعالی را «عقل» دانسته‌اند زیرا چنانچه شیخ‌الرّئیس در نمط چهارم بیان داشت که ذات واجب تعالی بسیط محض و واحد من جمیع الجهات است و هیچگونه کثرتی در آن وجود ندارد پس با توجّه به این اصل و برطبق قاعدهٔ «الواحد» -که در نمط پنجم به اثبات رساند - اوّلین صادر از حق تعالی باید موجودی باشد که در او هیچ کثرت و ترکیب حقیقی وجود نداشته باشد. امّا موجود در نظر ایشان یا جوهر است یا عرض. و جوهر یا عقل است، یا نفس، یا جسم، یا مادّه، یا صورت. صادر اوّل عرضی از اعراض نمی‌تواند باشد، زیرا عرض در وجود خود محتاج به موضوع است و موضوع آن جسم است که مرکّب از مادّه و صورت است. صادر اوّل جسمی از اجسام یا اجزاء سازنده آن یعنی مادّه و صورت هم نیست، زیرا جسم مرکّب است و اجزاء سازندهٔ آن هم در وجود به یکدیگرند

۱- ر.ک: «اسفار أربعه»؛ ج ۶؛ ص ۱۱۷-۱۱۰.

۲- ر.ک : ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی ؛ «الملل و النحل» ؛ بیروت ۱۹۸۱ م.؛ ص ۸ - ۱۵۳.

۳- ر.ک : ملاصدرا، «اسفار اربعة»؛ ج ۲؛ ص ۳۳۲؛ و ابن فنّاری؛ «مصباح الانس» ؛ چاپ سنگی، ص ۷۳ - ۶۹؛ و میرزا مهدی آشتیانی، «اساس التوحید»، دانشگاه تهران، ۱۳۳۰ ش.، ص ۷۲ - ۶۸.

و تحقّق آنها در خارج به تنهائی ممکن نیست. مادّه قوّهٔ محض است و بدون صورت فعلیّتی ندارد، و صورت هم در تشخّص خود محتاج به مادّه است. امّا نفس هم اگرچه ذاتاً موجودی مجرّد است امّا در افعال خود به بدن تعلّق دارد. بنابراین جز «عقل» که مجرّد محض است، ممکن نیست موجود دیگری «صادر اوّل» باشد[1].

امّا عقول و نفوس کثیره و افلاک نه‌گانه با ستارگان بی‌شمار و این همه محسوسات مادّی گوناگون به چه ترتیبی از خداوند متعال به واسطه این عقل اوّل صادر شده‌اند؟ اگر عقل اوّل مثل واجب تعالی «واحد من جمیع الجهات» باشد پس جز عقل چیز دیگری از آن به وجود نمی‌آید و این سلسله هرگز به پیدایش اجسام منتهی نمی‌شود. امّا اجسام به وجود آمده‌اند، پس برای اینکه کثرات صادر شوند باید کثرتی هرچند اعتباری در عقل اوّل باشد.

عقل اوّل اگرچه مرکّب از عناصر یا اجزاء مقداری یا مرکّب از مادّه و صورت خارجی و حتّی مرکّب از جنس و فصل عقلی نیست؛ امّا بالاخره معلول حق‌تعالی و متقوّم به او است. پس نقص و امکان ذاتی، و ترکیب اعتباری از ماهیّت و وجود در او هست.

بعلاوه افلاک نه‌گانه همگی نمی‌توانند از عقل آخر صادر شده باشند، زیرا این همه جهات کثرت در او نیست تا روا باشد این همه فلک، از عقل واحد صادر شوند. بعلاوه هر یک از آنها باید معشوقی غیر از دیگری داشته باشند، پس باید به تعداد آنها عقل وجود داشته باشد تا هر یک از آن عقول معشوق یکی از این افلاک باشد[2]. پس به قول شیخ‌الرّئیس:

«ضروری است که از هر عقلی، عقلی و جرم سماوی (فلکی) پدید آید. امّا روشن است که پیداشدن دو چیز از یک چیز به واسطهٔ دو جهت و دو حیثیّت است. و کثرتی در عقل اوّل ممکن نیست مگر به این صورت که: معلول نخستین به خودی خود ممکن الوجود است، و به واسطهٔ علّت اولیٰ واجب می‌شود، و او (چون عقل است) ذات خود را تعقّل می‌کند، و علّت خود را هم تعقّل می‌کند. پس از جهت آن‌که واجب تعالی را تعقّل می‌کند، که سبب وجود اوست، و همچنین از جهت حال وجوب آن از طرف واجب؛ مبدأ و علّت برای چیزی می‌شود. و از جهت تعقّل ذات خود، و حالت امکان ذاتی، مبدأ و علّت برای چیزی دیگر واقع می‌گردد. و چون او معلول است پس هیچ مانعی وجود ندارد که از چیزهای مختلف قوام یافته باشد. و چگونه از

۱- ر.ک: همین کتاب؛ نمط ششم؛ فصل ۲۷؛ ص ۴۷۸.

۲- ر.ک: همین کتاب؛ نمط ششم؛ فصل ۳۸؛ ص ۴۹۷؛ و «شفاء»: الٰهیات؛ مقاله نهم؛ فصل چهارم؛ ص ۴۰۲؛ و «التّحصیل»؛ ص ۶۴۷؛ و «تلویحات»: ص ۶۳

چیزهای مختلف فراهم نشده باشد در صورتی که آن دارای یک ماهیّت امکانی و یک وجود واجب بالغیر است؟ و سپس واجب است جهتی که به منزلهٔ صورت آن است مبدأ یک پدیدهٔ صوری شود و جهتی که به منزلهٔ مادّه است مبدأ یک چیزی مثل مادّه گردد. پس از جهتی که مبدأ اوّل را تعقّل می‌کند علّت برای عقلی دیگر واقع می‌شود و با جهت دیگر [یعنی تعقّل ذات خود و حالت امکان ذاتی] برای جوهری جسمانی علّت می‌گردد. و می‌توان در این جهتِ دوّمی تفصیل قائل شد و تعقّل ذات را برای صورت فلک (نفس فلکی) علّت دانست و حالت امکان ذاتی را برای مادّهٔ فلک (جرم فلکی) علّت دانست»[1].

و در عقل بعدی نیز چون همین اعتبارات وجهاتی که در صادر اوّل گفته شد وجود دارد آن عقل هم می‌تواند علّت برای پیدایش نفس و جرم فلکی دیگری باشد تا این‌که عدد عقول و افلاک کامل گردد[2]. به عنوان مثال از عقل اوّل که صادر نخستین است عقل دوّم و فلک اقصی (فلک اطلس) و نفس آن صادر شده است. و از عقل دوّم عقل سوّم و فلک ثوابت و نفس آن ناشی شده است و همینطور تا برسد به عقل نهم که از آن عقل دهم و فلک قمر و نفس آن صادر می‌شود[3]. یعنی بعد از صدور عقل اوّل در هر مرتبه سه

۱- عبارت ابن سینا این است: «زیادة تحصیل: فمن الضّرورة إذن أن یکون جوهر عقلیّ یلزم عنه جوهر عقلیّ و جرم سماویّ. و معلوم أنّ الاثنین أنّما یلزمان من واحد من حیثیّتین. و لاحیثیّتی اختلاف هناک إلّا ماکان لکلّ شیء منها: أنّه بذاته إمکانیّ الوجود و بالأوّل واجب الوجود، و أنّه یعقل ذاته و یعقل الأوّل. فیکون بماله من عقله الأوّل الموجب لوجوده، و بماله من حاله عنده مبدأ لشیء؛ و بما له من ذاته مبدأ لشیء آخر. و لأنّه معلول فلامانع من أن یکون هو مقوّماً من مختلفات. و کیف لا، و له ماهیّة إمکانیّة، و وجوده هو من غیره واجب. ثمّ یجب أن یکون الأمر الصّوری منه مبدءاً للکائن الصّوری، و الامر الأشبه بالمادّة مبدءاً للکائن المناسب للمادّة. فیکون بما هو عاقل للأوّل الّذی وجب به مبدأ لجوهر عقلیّ، و بالآخر مبدأ لجوهر جسمانیّ. و یجوز أن یکون للآخر تفصیل أیضاً إلی أمرین بهما یصیر سبباً لصورة و مادّة جسمیّتین.» (همین کتاب؛ ص ۴۹۸).

۲- ر.ک: همین کتاب؛ نمط ششم؛ فصل ۴۱؛ ص ۵۰۵.

۳- مطابق هیئت بطلمیوسی که تا قرنها بر تفکّر بشری حاکم بوده است زمین، ثابت، کروی، و مرکز عالم کون تصوّر می‌شده است که سایر اجرام سماوی به دور آن در حال حرکتند. ایشان اجرام سماوی را به دو گروه سیّارات و ثوابت تقسیم می‌کردند. ماه، عطارد، زهره، خورشید، مرّیخ، مشتری و زحل هفت کوکبی بودند که به کواکب سیّاره یا متحیّره معروف بودند. امّا باقی کواکب که عدد آنها بی‌شمار است ثوابت به حساب می‌آمدند. علّت ثابت نامیده شدن این کواکب این نیست که آنها دارای حرکت نیستند، بلکه به این جهت ثوابت نامیده شده‌اند که اوضاع آنها نسبت به یکدیگر همواره ثابت است. والّا اینها هم، همه با هم در هر شبانه روز یک دور از جهت مشرق به مغرب به دور زمین گردش می‌کنند.

منجّمان گذشته براساس همین سیّارات و ثوابتی که در آسمان برای آنها قابل رصد و مشاهده بوده است به افلاک نه‌گانه

چیز صادر می‌شود: عقلی و جرم فلکی و نفس فلکی. و پس از کامل شدن عدد عقلها و فلکها، عقل دهم به کمک حرکت اجرام سماوی هیولای عالم عناصر و صورتهای آنها را ایجاد می‌کند[1].

لازم به ذکر است که شیخ‌الرّئیس در کتاب «شفا» به سه جهت کثرت در ذات عقل اوّل استناد کرده است: تعقّل مبدأ اوّل؛ تعقّل ذات خود؛ و تعقّل ممکن الوجود بودن. در «اشارات» و «نجات» به چهار جهت کثرت در ذات عقل اوّل اشاره کرده است: امکان ذاتی؛ وجوب بالغیر؛ تعقّل مبدأ، و تعقّل ذات. شاگرد او بهمنیار در «التّحصیل» جهات کثرت را ماهیّت امکانی، وجود فائض از مبدأ، و تعقّل اوّل دانسته است. خواجه نصیرالدّین طوسی در «شرح اشارات» به شش جهت کثرت: وجود، ماهیّت، امکان، وجوب بالغیر، تعقّل ذات، و تعقّل مبدأ دلالت نموده است. با اینکه در تعیین جهات کثرت در کلمات ایشان اختلاف وجود دارد، ولی چون از هر عقلی سه چیز صادر می‌شود: عقلی و نفسی و فلکی، بالاخره همگی جهات کثرت را به سه تا برگردانده و قائل به «تثلیث» شده‌اند. صدور عقل را ناشی از تعقّل مبدأ اوّل دانسته؛ صدور نفس فلکی را به تعقّل ذات یا به وجود فائض از مبدأ نسبت داده، و جرم فلکی را صادر از امکان ذاتی معرفی کرده‌اند. چنانکه ملاحظه می‌شود از این سه جهت کثرت فقط یکی از آنها یعنی امکان، ذاتی است. امّا باقی جهات کثرت (تعقّل مبدأ، یا تعقّل ذات، یا وجوب بالغیر یا وجود فائض از غیر، و ...) همگی لازمهٔ حدوث عقل از مبدأ اوّل بوده و کثرتی اضافی است که با وحدت عقل منافاتی ندارند[2].

معتقد شده‌اند که این افلاک، محرّک این کواکب می‌باشند. هفت کوکب سیّار را چون در سرعت و بطءِ مساوی نمی‌یافتند، پس محرّک همهٔ آنها فلک واحدی نمی‌توانست باشد و باید برای هر یک از آنها فلک جداگانه‌ای باشد. امّا این افلاک هفتگانه همه در یک رتبه نبودند بلکه بعضی بر بعضی دیگر تقدّم داشتند زیرا مشاهده می‌شد که بعضی از این کواکب بعضی دیگر را می‌پوشانند. پس این حجب و کسوف دلیل بر تقدّم و تأخّر آنهاست. یعنی کاسف در فلکی پائین‌تر از فلک کوکبی که مورد کسوف واقع می‌شود باید قرار داشته باشد.

روی همین حساب در نظر ایشان فلک قمر از همه پائین‌تر و آسمان دنیاست. و در فوق آن به ترتیب فلک عطارد، زهره، خورشید، مرّیخ، مشتری و زحل قرار دارند. بعد از این افلاک هفتگانه نوبت به فلک ثوابت که محیط به همهٔ ثوابت و محرّک آنهاست می‌رسد. بالاخره در فوق همهٔ این افلاک و محیط بر همهٔ آنها فلک اقصی یا فلک اطلس قرار دارد که خالی از هر کوکبی است. این افلاک دارای جرمی و نفسی بوده و حرکت آنها ارادی و شوقی است. (ر.ک: علم هیئت از قسم ریاضی «شفاء» که در آن شیخ‌الرّئیس کتاب «المجسطی» بطلمیوس حکیم یونانی را تلخیص کرده است. و ر.ک: قطب‌الدّین شیرازی؛ «درّة التاج»؛ تصحیح سید محمّد مشکوة؛ تهران (انتشارات حکمت) ۱۳۶۹ ش؛ صص ۶۸۹-۶۷۵.

۱- ر.ک: همین کتاب، نمط ششم؛ فصل ۴۲؛ ص ۵۰۶.

۲- ر.ک: «شفاء»؛ الهیّات؛ مقاله نهم، فصل چهارم، صص ۶-۴۰۵؛ و «نجات»؛ الهیّات، ص ۲۷۷؛ و «شرح اشارات» خواجه؛ ج

ایرادات فخررازی

او بر این بخش از سخنان شیخ‌الرئیس به شدّت اعتراض کرده و آنها را از بافته‌های بیت عنکبوت هم سست‌تر خوانده است[1]. ایرادات او را به طور خلاصه بیان می‌کنیم و سپس به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم:

ایراد اوّل: منحصر دانستن عقول در ده تا دلیلی ندارد. چه مانعی دارد که در ابتدا از هر عقلی عقلی دیگر صادر شود تا هزار عقل یا بیشتر بدون فلکی، و سپس عقلی باشد و فلکی، و از آن عقل عقلی و فلکی، تا اینکه عدد افلاک کامل شود[2].

ایراد دوّم: در تعیین جهات کثرتی که به واسطهٔ آنها از عقل اوّل، عقلی و فلکی صادر می‌شود در کلمات شیخ الرّئیس اختلاف وجود دارد. او گاهی عقل و فلک را ناشی از امکان ذاتی و وجوب بالغیر می‌داند، و گاهی اینها را معلول تعقّل ذات و تعقّل غیر معرّفی می‌کند، در حالی که می‌بایست در چنین موردی به روشنی سخن بگوید[3].

ایراد سوّم: اگر گفته شود سه حیثیّت: امکان، و جوب بالغیر و وجود، علّت صدور عقلی و فلکی از عقل اوّل شده‌اند می‌گوئیم:

اوّلاً: هیچکدام از اینها صلاحیّت برای علّیّت را ندارند زیرا اینها امور عدمی هستند.

ثانیاً: امکان در میان همه ممکنات مشترک است و «حکم الشّیء حکم مثله». پس اگر امکانِ عقلِ اوّل، علّت وجود فلک باشد، پس امکان فلک هم باید بتواند علّت خود فلک باشد، و لازم می‌آید که در عالم ممکنی نباشد[4].

ایراد چهارم: اگر گفته شود دو حیثیّت تعقّل ذات و تعقّل مبدأ، علّت صدور عقلی و فلکی از عقل اوّل شده‌اند می‌گوئیم:

اوّلاً: علم عقل اوّل به خودش و به غیر خودش زائد بر ذات است، و هر امر زائدی نیازمند به علّتی است. می‌پرسیم آن علّت چیست؟

ثانیاً: علم و تعقّل در نزد حکما عبارت است از حصول صورتی مساوی با معلوم، بنابراین صورت

۳: صص ۶-۲۴۵ و «التّحصیل» بهمنیار: ص ۶۴۸.

۱- ر.ک: همین کتاب: ص ۹-۴۹۸

۲- ر.ک: همین کتاب؛ ص ۴۹۷ و ص ۵۰۵.

۳- ر.ک: همین کتاب؛ صص ۵۰۱-۴۹۹.

۴- ر.ک: همین کتاب؛ صص ۱-۵۰۰.

معقوله در علم عقل اوّل به ذاتش با صورت معقوله در علم معلولش (یعنی علم عقل دوّم) به او یکی است. پس چگونه صورت معقولهٔ واحد در عقل اوّل موجب صدور فلکی می‌شود، ولی در عقل دوّم همین صورت معقوله موجب صدور عقلی دیگر می‌شود. آیا می‌شود امور متساوی دارای لوازم مختلف باشند[۱]؟

ایراد پنجم: فلک موجود واحدی نیست بلکه مرکّب از هیولی، صورت جسمیّة، صورت نوعیّة، مقدار خاصّ، شکل خاصّ، وضع خاصّ و غیره است. این امور کثیره اگر به جهت واحدی در عقل اوّل نسبت داده شود با قاعدهٔ «الواحد» که اساس سخنان شما است منافات دارد[۲].

ایراد ششم: شیخ گفت: «عقل اوّل چون معلول است مانعی ندارد که متقوّم از امور مختلف باشد» و این سخن اشکال دارد. زیرا علّت شیء مرکّب، باید اوّل علّت برای اجزاء و مقوّمات آن باشد، و چون این مقوّمات کثیرند پس باید از مبدأ واحد امور کثیره صادر شده باشد که با قاعدهٔ «الواحد» سازگار نیست[۳].

ایراد هفتم: اگر بپذیریم که معلول اوّل مرکّب نیست پس این قول حکما که می‌گویند: جوهر برای همهٔ مادون خود جنس است نیز غلط است. زیرا اگر جوهر برای عقل اوّل جنس باشد لازم می‌آید که عقل اوّل مرکّب از جنس و فصل باشد. و این با بساطت آن سازگار نیست[۴].

ایراد هشتم: اگر معلول اوّل بتواند با این کثرات اعتباری منشاء صدور کثرات باشد، پس چرا چنین کثرات اعتباری از سلوب و اضافات را برای خود خداوند متعال در نظر نگیریم تا خود او منشاء این کثرات باشد؟[۵]

نقد و بررسی ایرادات فخررازی

۱ـ خواجه‌نصیرالدین طوسی در جواب از ایراد اوّل فخررازی می‌گوید:

شیخ الرّئیس به طور قطع و یقین نگفته است که فلک اوّل باید حتماً از عقل اوّل صادر شود، یا سلسلهٔ عقول حتماً باید با فلک آخر ختم شود، یا علل افلاک باید حتماً عقول متوالی باشند، و یا عدد عقول

۱ـ ر.ک: همین کتاب؛ صص ۲-۵۰۱.

۲ـ ر.ک: همین کتاب؛ ص ۵۰۲.

۳ـ ر.ک: همین کتاب؛ ص ۵۰۲.

۴ـ ر.ک: همین کتاب؛ ص ۵۰۳.

۵ـ ر.ک: همین کتاب؛ ص ۵۰۳.

با عدد افلاک باید مساوی باشد. آنچه شیخ با جزم و یقین گفته، این است که با افلاک باید حتماً عقولی وجود داشته باشند، و عدد عقول هم از عدد افلاک نباید کمتر باشد. امّا قطع و یقین به بیش از این حدّ از قدرت عقل بشر خارج است[۱].

۲ـ خواجه از ایراد دوّم او پاسخ می‌دهد که در هیچ یک از کتابهای شیخ که به دست ما رسیده است او وجوب عقل اوّل به تنهائی را علّت عقل دیگری قرار نداده است، بلکه در همه جا تعقّل مبدئی که وجودش را واجب کرده است را مبدأ عقل دیگر؛ و تعقّل ذات و امکانش را هم برای صدور نفس و جرم فلکی علّت دانسته است[۲].

۳ـ خواجه در پاسخ از ایراد سوّم اظهار می‌دارد که:

اوّلاً، بر فرض آن‌که امکان؛ وجوب بالغیر، و وجود، همگی امور عدمی باشند اینها علل مستقل نیستند. حکما اتّفاق نظر دارند که علّت حقیقی تمامی اشیاء حق تعالی است و اینها شروط و حیثیّت‌هائی هستند که موجب اختلاف احوال علّت هستی‌بخش آنها می‌شود. و همه قبول دارند که امور عدمی هم می‌توانند برای حصول چیزی شرط باشند[۳].

ثانیاً، این مفاهیم با آن‌که مشترک معنوی هستند امّا از مفاهیم مشکّک‌اند و بعضی از مصادیق آنها مقتضی اموری هستند که دیگران مقتضی آن نیستند[۴].

۴ـ امّا در پاسخ از ایراد چهارم می‌توان گفت:

اوّلاً، چنانکه در مبحث علم گذشت: علم ذات به ذات زائد بر ذات نیست. و علم به غیر هم به واسطهٔ علم به ذات است.

ثانیاً، چنانچه در پاسخ از ایراد قبلی گفته شد: علّت حقیقی تمام موجودات، خداوند متعال است و اگر گاهی معلولی را به غیر او نسبت می‌دهند از باب تساهل در تعلیم است. بنابراین علم معلول اوّل به ذات خود یا به مبدأ خود، مثل امکان، علل مستقل برای صدور چیزی نیستند بلکه شروطی هستند که موجب اختلاف احوال علّت می‌شوند. بنابراین امر واحدی ممکن است در جائی مقتضی امری باشد، و در جائی دیگر مقتضی امری دیگر. اشکال شما در علل مستقل وارد است نه در اینجا.

۵ـ امّا از اشکال پنجم می‌توان پاسخ گفت که: شیخ الرّئیس امکان عقل اوّل را علّت هیولای فلک

۱ـ خواجه نصیرالدّین طوسی؛ «شرح اشارات»؛ ج ۳؛ ص ۲۴۲.

۲ـ «شرح اشارات» خواجه؛ ج ۳، ص ۲۵۰.

۳ـ «شرح اشارات» خواجه؛ ج ۳؛ ص ۲۴۹ و ۲۵۱.

۴ـ «شرح اشارات» خواجه؛ ج ۳؛ ص ۲۵۱.

دانست، و تعقّل ذات را علّت صدور صورت فلکی دانست. امّا آنچه فخررازی از شکل و وضع و مقدار و غیره ذکر کرده است اینها همه لازمه صورت جسمیّه‌اند، و صورت جسمیّه بدون صورت نوعیّه تحقّق پیدا نمی‌کند.

۶- خواجه در جواب از ایراد ششم فخررازی می‌گوید:

معلول اوّل گاهی بر عقل اوّل اطلاق می‌شود با همه کمالاتش. زیرا عقل اوّل اوّلین ماهیّتی است که با همه کمالاتش از خداوند متعال صادر شده است. وگاهی بر صادر اوّل به تنهائی و بدون اینکه چیزی از لوازمش با آن اعتبار شود اطلاق می‌شود. به اعتبار معنای اوّل می‌توان گفت که معلول اوّل متقوّم از امور مختلف است، امّا به اعتبار معنای دوّم امری بسیط است[1]. به عبارت دیگر چنانچه خود شیخ در الهیّات «شفاء» گفته است:

«این کثرتی که به معلول اوّل نسبت داده می‌شود از مبدأ اوّل تعالی نیست. زیرا امکانِ وجود، ذاتی عقل اوّل است و معلول مبدأ اوّل نیست [والّا می‌شود امکان بالغیر و همه قبول دارند امکان بالغیری نیست. امکان در همه جا ذاتی است.] تنها چیزی که مفاض از مبدأ اوّل است وجوب وجود معلول اوّل است. امّا این‌که مبدئش را تعقّل می‌کند، و ذات خودش را تعقّل می‌کند، اینها حیثیّت‌های کثیره‌ای نیستند که از واجب تعالی صادر شده باشند. بلکه اینها لازمه وجوب وجود بالغیر است. و این ممنوع نیست که ذات واحدی (مثل حق تعالی)، ذات واحد دیگری از آن صادر شود (مثل عقل اوّل)، که این امر واحد (دوّمی) لوازمی داشته باشد از قبیل: حکمی، حالی، صفتی یا معلولی، و آن لازم هم واحد باشد. سپس از آن امر واحد (مثل عقل اوّل) با مشارکت آن لازم، امر دیگری صادر می‌شود و کثرتی پیدا شود که همهٔ آنها لازمهٔ ذات اوست»[2].

۷- امّا ایراد هفتم به این جهت برای فخررازی پیش آمده که او بین أجزاء خارجی و اجزاء عقلی

۱- «شرح اشارات» خواجه؛ ج ۳، ص ۲۵۱.

۲- عبارات ابن‌سینا در الهیّات «شفاء» چنین است: «و لیست الکثرة له عن الاوّل، فإنّ إمکان وجوده أمر له بذاته لابسبب الأوّل، بل له من الأوّل وجوب وجوده، ثمّ کثرة أنّه یعقل الأوّل و یعقل ذاته کثرة لازمة لوجوب وجوده عن الأوّل. و نحن لانمنع أن یکون عن شیء واحد ذات واحدة، ثمّ یتبعها کثرة إضافیّة لیست فی أوّل وجوده، ولاداخلة فی مبدأ قوامه. بل یجوز أن یکون الواحد یلزم عنه واحد، ثمّ ذلک الواحد یلزمه حکم و حال، أوصفة، أو معلول و یکون ذلک أیضاً واحداً. ثمّ یلزم عنه بمشارکة ذلک اللّازم شیء، فیتبع من هناک کثرة کلّها یلزم ذاته. فیجب إذن أن تکون مثل هذه الکثرة هی العلّة لامکان وجود الکثرة فیها عن المعلول الأوّل. ولولاهذه الکثرة لکان لایمکن أن یوجد منهما الّا واحدة و لم‌یمکن أن یوجد عنها جسم. ثم لا إمکان للکثرة إلّا علی هذه الوجه فقط» (الشّفاء؛ الهیّات، المقالة التّاسعه، الفصل الرّابع؛ ص ۴۰۶).

خلط کرده و بین آنها فرقی نگذاشته است. بر فرض که جوهر جنس باشد، این موجب تکثّر در عقل اوّل نمی‌شود. زیرا جنس و فصل اجزاء عقلی و اعتباری‌اند که با بساطت خارجی عقل اوّل منافاتی ندارند[1].

۸- خواجه در جواب اشکال هشتم می‌گوید: که این سلوب و اضافات در مورد حق تعالی پس از ثبوت غیر (یعنی مخلوقات او) معنا پیدا می‌کند. پس اگر این سلوب و اضافات بخواهد منشأ صدور مخلوقات باشد، چون فرع بر ثبوت آنهاست، دور باطل لازم می‌آید[2].

فخررازی علاوه بر این اشکالات بر مواضع دیگری از کلمات شیخ هم اعتراض کرده است، از جمله: آنجاکه شیخ‌الرّئیس می‌خواهد از اختلاف حرکات افلاک در سرعت و بطیء بر کثرت عقول استدلال کند[3]؛ یا آنجاکه او از طریق حرکات نامتناهی افلاک یا از راه امتناع علیّت فلکی برای فلکی دیگر بر وجود عقول استدلال می‌کند[4]؛ یا آنجاکه صدور صور عنصری مختلف از عقل فعّال را به‌کمک اجرام سماوی می‌داند[5]؛ اشکالاتی وارد می‌کند که ما برای پرهیز از طولانی شدن این بحث از ذکر آنها خودداری کردیم، بخصوص آن‌که همهٔ استنتاجات فلسفی شیخ الرّئیس، و ایرادات فخررازی، بر اصل موضوعه‌ای مبتنی شده است که بعداً ابطال آن مسلم گردیده است. غالب این بحثها و استدلالها؛ ایرادها و مناقشه‌ها، نقدها و پاسخگوئی‌ها -که این بزرگان در طرّاحی آن نهایت هوش و ذکاوت را به خرج داده و در بنای آن اجتهاد و کوشش را به غایت رسانده‌اند و به این همه استنتاجات فلسفی عالی و تحسین برانگیز دست یافته‌اند- همگی بر پذیرش افلاک تسعه، و ارادی بودن حرکات آنها، و امثال این مطالب که از درجه اعتبار ساقط گردیده، مبتنی شده است. و وقتی آن اساس ویران شد اینها هرچه رشته‌اند دوباره پنبه می‌شود و از این راه دیگر نه نفسی و نه تعدّد عقولی ثابت می‌گردد. بنابراین برای اثبات عقول و عالم مجرّدات و سایر موضوعات فلسفهٔ الهی، باید راهی را در پیش گرفت که مبتنی بر مقدمات سست طبیعی نباشد بلکه از براهینی استفاده شود که از مقدّمات یقینی خدشه‌ناپذیر تشکیل شده‌اند.

لازم به ذکر است که حکمای الهی علاوه بر طریق مذکور راههای دیگری را هم برای اثبات مراتب شکوهمند نظام هستی طی کرده‌اند که مهمترین آنها استدلال از طریق قاعدهٔ «امکان اشرف» می‌باشد. مفاد این قاعده این است که در تمام مراتب هستی لازم است ممکن اشرف بر ممکن اخسّ مقدّم

۱- «شرح اشارات» خواجه، ج ۳؛ ص ۲۵۲.

۲- «شرح اشارات» خواجه، ج ۳؛ ص ۲۵۲.

۳- همین کتاب؛ ص ۴۴۹.

۴- همین کتاب؛ صص ۴۷۵ و ۴۹۳.

۵- همین کتاب؛ صص ۵۰۹-۵۱۲.

باشد و اگر ممکن اخسّ موجود است به ناگزیر باید پیش از آن ممکن اشرفی هم موجود باشد. بیش از همه شیخ شهاب‌الدین سهروردی در اکثر آثارش از این قاعده سخن گفته و از راههای گوناگون به اثبات آن پرداخته است. او با تکیه بر این قاعده مراتب قوس صعودی هستی از: اشباح مثالیّه و صور برزخیّه گرفته تا عقول عرضیّه و ارباب انواع و تا عقول طولیّه و عقل اوّل را اثبات کرده است.[1] صدرالمتألّهین شیرازی نیز به این قاعده عنایت و توجّه خاص داشته و در اثبات آن و دفع شکوک و شبهات از آن کوشیده است و از آن برای اثبات عوالم بالا بهره‌برده است. او برای اثبات عقل که آن را «مفارق قدسی» خوانده است به دوازده طریق استدلال کرده است.[2]

معرّفی نسخه‌های مورد اعتماد در تصحیح بخش حکمت

در مقدّمه بخش منطق به معرّفی نسخه‌های خطّی کتاب «شرح اشارات» امام فخر رازی پرداختیم. در تصحیح بخش حکمت این کتاب نسخه‌های زیر مورد اعتماد بوده‌اند:

۱- نسخه خطّی شماره ۶۸۹ کتابخانه آستان قدس رضوی در مشهد نوشته شده در سال ۶۵۳ ه‍. ق. به قلم عبداللّٰه بن عبدالواحد جعفری که این نسخه از اواسط نمط دوّم آغاز می‌شود و بخشهای موجود آن کامل، بدون افتادگی و کم غلط بوده و با خطّی خوانا نوشته شده و نسخه‌ای قدیمی و متقن است. عبارت «بلغ مقابلة» که گاهی در حاشیهٔ آن دیده می‌شود نیز حکایت از آن دارد که با نسخه‌ای دیگر مقابله گردیده است. این نسخه چنین آغاز می‌شود:

«بسم اللّٰه الرّحمن الرّحیم، ربّ یسّر رحمتک یا کریم. المسئلة الثّالثة فی بیان جواز الکون والفساد علی العناصر الأربعة. تنبیه: قد یبرد الإناء بالجمد فیرکبه ندیّ من الهواء...»

و تا پایان کامل است اگر چه اوراق آن جابجا شده و نیازمند صحّافی مجدّد است.

۲- نسخه خطّی شماره ۱۹۸۵ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به خط نسخ سده‌های هفتم و هشتم هجری (فهرست دانشگاه تهران: ج ۸، ص ۵۹۴). اوّل نسخه تا اوائل نمط سوّم مفقود گردیده و چند صفحه از اوائل نمط چهارم آن بازنویسی شده است. این نسخه چنین آغاز می‌شود:

«و اعلم أنّ کلّ مادلّ علی أنّه یمتنع علی الإنسان أن لا یدرک ذاته فإنّه یدلّ علی أنّه یدرک ذاته أبداً، لکن لیس کلّ مادلّ علی أنّه یدرک ذاته أبداً فإنّه یدلّ علی أنّه یمتنع أن لا یدرک ذاته أبداً...»

۱- شهاب الدین یحیی سهروردی؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح هنری کوربن؛ ایران (انجمن فلسفه) ۱۳۵۵؛ ج ۱؛ «تلویحات»؛ ص ۵۱ و «المشارع و المطارحات»؛ ص ۴۳۴ ؛ و «شرح حکمة الاشراق»، چاپ سنگی؛ ص ۳۶۷ و بعد.

۲- صدرالدین محمدشیرازی؛ «اسفار اربعة»؛ ج ۷؛ ص ۲۵۷-۲۴۴؛ و ص ۱۱۸-۱۰۹ و ص ۲۷۶-۲۶۲.

۳- نسخه خطّی شماره ۱۸۴۷ کتابخانه مجلس شورای اسلامی در تهران نوشته شده در سال ۱۰۹۴ ه‍. ق. که نسخه‌ای خوانا، کم غلط و شامل همهٔ بخشهای منطق، طبیعیّات و الهیّات می‌باشد، و با نسخه شماره ۶۸۹ کتابخانه آستان قدس رضوی هماهنگ است.

۴- نسخه خطّی شماره ۵۲۱۲ کتابخانه مجلس شورای اسلامی که احتمالاً در سده یازدهم هجری نوشته شده است (فهرست مجلس: ج ۱۶، ص ۴۳) و نسخه‌ای کم غلط، کامل و شامل همهٔ بخشهای منطق، طبیعیّات و الهیّات می‌باشد و عبارات متن اشارات را هم به طور کامل آورده است.

۵- نسخه خطّی شماره ۱۸۸۹ کتابخانه خدابخش اورنبیل در شهر پتنه کشور هندوستان که احتمالاً نوشته حدود ۷۰۰ ه‍. ق. است (مفتاح الکنوز (فهرست مخطوطات عربی کتابخانه): ج ۲، ص ۲۱۲). این نسخه نیز کامل و شامل همهٔ بخشهای منطق و فلسفه بوده، لیکن از حسن خط بی بهره و ناسخ در بخش حکمت عبارتهای کتاب را گاهی تغییر و گاهی تلخیص کرده است.

۶- نسخه خطّی شماره ۳۸ ج کتابخانه دانشکده الهیّات دانشگاه تهران که احتمالاً نوشته سدهٔ یازدهم هجری است (فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه: ص ۴۶۸) این نسخه خوانا و شامل همه بخشهای منطق و فلسفه بوده امّا دارای اغلاط و اسقاطات بسیار است.

۷- نسخه چاپی در حاشیه «شرح اشارات» خواجه نصیرالدّین طوسی به نام «شرحی الاشارات» که یک بار در سال ۱۲۹۰ ه‍. ق. در «دارالطباعة العامرة» و بار دیگر در سال ۱۳۲۵ ه‍. ق. در «مطبعة الخیریّة» در مصر چاپ شده است. این دو طبع با آن که به لحاظ ظاهری و صفحه‌آرائی با هم تفاوت دارند، لیکن به لحاظ ضبط کلمات مثل هم بوده و هیچ تفاوتی بین آنها نیست، احتمالاً چاپ دوّم از روی اوّلی حروف چینی شده است.

روش تصحیح کتاب

برای تصحیح کتاب «شرح اشارات» امام فخر رازی علاوه بر نسخه‌های چاپی عکسهائی از نسخه‌های خطّی فوق‌الذّکر تهیّه کردیم، امّا از ضبط اختلاف نسخه‌های دو نسخه ۳۸ ج کتابخانه دانشکده الهیّات دانشگاه تهران و نسخه ۱۸۸۹ کتابخانه خدابخش هند در بخش حکمت صرف‌نظر کردیم و به عنوان نسخه‌های کمکی از آنها استفاده شد، به سبب آن که اوّلی دارای اغلاط و اسقاطات بسیار بود و دوّمی در بخش حکمت دارای حذف و تلخیص و دخل و تصرّفهای فراوان در عبارتهای کتاب بود و ضبط اختلاف نسخه‌های آنها حاصلی نداشت.

در میان نسخه‌های فوق‌الذّکر نسخه خطّی شماره ۶۸۹ کتابخانه آستان قدس رضوی از نسخه‌های دیگر قدیمی‌تر، صحیح‌تر و مضبوط‌تر است و عبارتهای آن از طرف نسخه خطّی شماره ۱۸۴۷ کتابخانه مجلس شورای اسلامی نیز تأیید می‌شود. بنابراین در کار تصحیح کتاب این نسخه را بر سایر نسخه‌ها ترجیح داده و از روی آن استنساخ کردیم. امّا چون این نسخه با وجود مرجّحاتی که دارد ناقص است و از اواسط نمط دوّم شروع شده و خالی از اشتباه هم نیست، نتوانستیم آن را به طور مطلق به عنوان نسخه اساس قرار دهیم، اگر چه در غالب موارد آن را بر سایر نسخه‌ها ترجیح داده و جز در مواردی که ضبط کلمه‌ای در آن مرجوح می‌نمود از آن عدول نکرده‌ایم. بنابراین شیوهٔ تصحیح بخش حکمت این کتاب به طور مطلق بر مبنای نسخه اساس نبوده بلکه تصحیح آن به شیوهٔ تصحیح انتقادی بوده است.

امّا در مورد تصحیح متن کتاب «الاشارات و التنبیهات» یعنی عبارتهای ابن‌سینا به همان روشی که در مقدّمه بخش منطق بیان داشتیم عمل شده است.

رمزهای به کار گرفته شده برای اشاره به نسخه‌ها به ترتیب ذیل است:

س: نسخه خطّی ۶۸۹ کتابخانه آستان قدس رضوی

ط: نسخه خطّی ۱۹۸۵ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

مج: نسخه خطّی ۱۸۴۷ کتابخانه مجلس شورای اسلامی در تهران

م: نسخه خطّی ۵۲۱۲ کتابخانه مجلس شورای اسلامی

مص: نسخه چاپی مصر

شماره‌گذاری فصلها که در بالای هر فصل داخل [ ] آمده است از مصحّح است. در بعضی از نسخه‌ها به جای کلمه «التّفسیر» از کلمه «الشّرح» استفاده شده است.

و آخر دعوینا أن الحمدللّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی محمّد و آله الطّاهرین

علی‌رضا نجف‌زاده

مشهد مقدس - شهریور ۱۳۸۲

فهرست اشخاص و گروهها

فهرست کتابها و رسائل

فهرست مآخذ

آشتیانی میرزا مهدی؛ «اساس التوحید»؛ تهران؛ دانشگاه تهران؛ ۱۳۳۰ ش.
ابن ابی اصیبعه؛ «عیون الانباء فی طبقات الاطباء»؛ تحقیق بزار رضا؛ بیروت؛ مکتبة الحیاة؛ ۱۹۶۵ م.
ابن خلدون؛ عبدالرحمان بن محمد؛ «مقدّمة»؛ ترجمه محمد پروین گنابادی؛ تهران؛ بنگاه ترجمه و نشر کتاب؛ ۱۳۵۳ ش.
ابن‌رشد؛ ابوالولید محمدبن احمد؛ «تهافت التهافت»؛ تحقیق سلیمان دنیا؛ مصر، دارالمعارف؛ ۱۹۶۵ م.
ابن سینا؛ «الإشارات و التنبیهات»؛ به اهتمام محمود شهابی؛ تهران؛ دانشگاه تهران؛ ۱۳۳۹ ش.
ابن‌سینا؛ «التعلیقات»؛ تصحیح عبدالرحمان بدوی؛ قاهره؛ ۱۳۹۱ هـ./ ۱۹۷۳ م.
ابن سینا؛ «الرسائل»؛ رسالة العشق؛ قم؛ انتشارات بیدار؛ ۱۴۰۰ م.
ابن سینا؛ «الشفاء؛ الهیّات»؛ تحقیق ژرژقنواتی و سعید زاید؛ قاهره ۱۹۶۰ م.
ابن سینا؛ «الشفاء؛ الطبیعیّات»؛ السّماع الطّبیعی؛ تحقیق سعیدزاید؛ قاهره؛ ۱۹۵۲ م.
ابن سینا؛ «الشفاء؛ المنطق»؛ المدخل؛ تحقیق ژرژقنواتی و دیگران؛ قاهره؛ ۱۹۵۲ م.
ابن سینا؛ «منطق المشرقیّین»؛ قاهره ۱۹۱۰ م.
ابن سینا؛ «النّجاة»؛ به کوشش محیی‌الدّین صبری کردی؛ قاهره؛ ۱۹۳۸ م.
ابن فناری؛ «مصباح الأُنس فی شرح مفتاح الغیب»؛ چاپ سنگی.
ابوالبرکات بغدادی؛ «المعتبر»؛ حیدرآباد دکن؛ ۱۳۵۸ هـ.
افندی اصفهانی میرزا عبداللّه؛ «ریاض العلماء»؛ تحقیق احمد الحسینی؛ ۷ ج؛ قم،کتابخانه آیةالله مرعشی؛ ۱۴۱۵ هـ.
انصاری خواجه عبداللّه؛ «منازل السّایرین»؛ تصحیح دی بورکی؛ قاهره؛ ۱۹۶۲ م.
بهمنیار بن مرزبان؛ «التّحصیل»؛ تصحیح شهید مطهری مرتضی؛ تهران؛ دانشگاه تهران؛ ۱۳۷۵ ش.
حاجی خلیفه (چلبی)؛ «کشف الظّنون»؛ بیروت؛ دارالفکر؛ ۱۴۱۹ هـ.
الزرکان محمدصالح؛ «فخرالدّین الرّازی و آراؤه الکلامیّة و الفلسفیّة»؛ قاهره؛ دارالفکر؛ ۱۳۸۳ هـ./ ۱۳۶۳ م.
سبزواری هادی بن مهدی؛ «شرح منظومه»؛ تهران؛ چاپ سنگی؛ ۱۲۹۸ هـ.
سبکی تاج‌الدین عبدالوهاب؛ «طبقات الشّافعیة الکبری»؛ بیروت؛ دارالمعرفة.
سهروردی شهاب‌الدین یحیی؛ «مجموعه مصنّفات شیخ اشراق»؛ تصحیح هنری کربن؛ تهران؛ انجمن فلسفه؛ ۱۳۵۵ ش.
شهرزوری، شمس‌الدین محمد؛ «نزهة الارواح و روضة الافراح» (تاریخ الحکماء)؛ تحقیق عبدالکریم ابوشریرب؛ طرابلس؛ ۱۳۹۸ هـ./ ۱۹۸۸ م.
شهرستانی ابوالفتح محمدبن عبدالکریم؛ «الملل و النّحل»؛ بیروت؛ ۱۹۸۱ م.
صدرالدین شیرازی محمدبن ابراهیم؛ «الأسفار الأربعة»؛ چاپ ایران؛ ۹ ج.
صدرالدین شیرازی محمدبن ابراهیم؛ «التّعلیقات علی الهیّات الشّفاء»؛ چاپ سنگی؛ تهران ۱۳۰۳ هـ.
صفدی صلاح الدین خلیل بن ایبک، «الوافی بالوفیّات»؛ به کوشش دید رینغ؛ آلمان، ویسبادن؛ ۱۴۰۱ هـ./ ۱۹۸۱ م.
طاش‌کبری‌زاده؛ «مفتاح السّعادة و مصباح السّیادة»؛ تحقیق کامل بکری و عبدالوهاب ابوالنور؛ قاهره؛ دارالکتب؛ ۱۹۶۸ م.
طهرانی آقابزرگ؛ «الذّریعة إلی تصانیف الشّیعة»؛ بیروت؛ دارالاضواء.

عضدالدین ایجی عبدالرحمن بن احمد؛ «المواقف فی علم الکلام» مع شرح الجرجانی؛ مصر ۱۳۰۵ هـ/ ۱۹۰۷ م.
غزالی امام محمد؛ «تهافت الفلاسفه»؛ تحقیق سلیمان دنیا؛ مصر ۱۹۵۵ م.
فارابی محمدبن محمد؛ مجموعه رسائل؛ «رساله زینون»؛ حیدرآباد دکن هند.
فخررازی؛ «اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین»؛ قاهره؛ ۱۳۹۸ هـ./ ۱۹۷۸ م.
فخررازی؛ «شرح عیون الحکمة»؛ تحقیق احمد حجازی السقا؛ تهران؛ مؤسسة الصادق؛ ۱۳۷۳ ش.
فخررازی؛ «المباحث المشرقیّة»؛ قم؛ انتشارات بیدار؛ ۱۴۱۱ هـ.
فخررازی؛ «المطالب العالیة»؛ تحقیق احمد حجازی السقا؛ بیروت؛ ۱۴۱۷ هـ./ ۱۹۸۷ م.
فلوطین؛ «اثولوجیا»؛ تصحیح عبدالرحمان بدوی؛ قاهره ۱۹۶۶ م.
قطب‌الدین شیرازی؛ «شرح حکمة الاشراق»؛ چاپ سنگی؛ ۱۳۱۳ هـ.
قطب‌الدین شیرازی؛ «درّة التاج»؛ تصحیح سید محمد مشکوة؛ تهران؛ انتشارات حکمت؛ ۱۳۶۹ ش.
قنواتی الأب جورج شحاته؛ «مؤلّفات ابن سینا»؛ قاهره؛ دارالمعارف بمصر؛ ۱۹۵۰ م.
کاپلستن فردریک؛ «تاریخ فلسفه»؛ ترجمه جلال‌الدین مجتبوی؛ تهران؛ مرکز انتشارات علمی و فرهنگی؛ ۱۳۶۲ ش.
لاهیجی ملاعبدالرزاق؛ «شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام»؛ تهران؛ چاپ سنگی.
مطهری مرتضی؛ «شرح مبسوط منظومه»؛ تهران؛ انتشارات حکمت؛ ۱۳۶۶ ش.
میرداماد میرمحمد باقربن محمد؛ «القبسات»؛ چاپ سنگی.
مهدوی یحیی؛ «فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن‌سینا»؛ تهران؛ دانشگاه تهران؛ ۱۳۳۳ ش.
نصیرالدین طوسی خواجه محمدبن محمد؛ «شرح الإشارات و التنبیهات»؛ تهران؛ انتشارات حیدری؛ ۱۳۷۹ هـ.
نصیرالدین طوسی؛ «تلخیص المحصّل المعروف بنقد المحصّل»؛ به اهتمام آقای عبداللّه نورانی؛ بیروت؛ دارالاضواء؛ ۱۹۸۵ م.
Brockelmann carl; *Geschichte der Arabischen Litterature*, Leiden, 1943.
Shorter Encyclopaedia of Islam; by H.A.. Gibbe and J.H.Kramers; London; 1958.

فهرستها

«فهرست خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی»؛ ج ۴؛ تألیف اوکتائی؛ چاپخانهٔ طوس ۱۳۲۹ ش.
«فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی»؛ ج ۵؛ تألیف عبدالحسین حائری؛ تهران ۱۳۴۵ ش.، و ج ۱۶؛ نگارش احمد منزوی؛ تهران (چاپخانه مجلس)؛ ۱۳۴۸ ش.
«فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران»؛ ج ۸؛ تألیف محمدتقی دانش پژوه؛ تهران، انتشارات دانشگاه؛ ۱۳۳۹ ش.
«فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران»؛ تألیف محمدباقر حجتی؛ تهران؛ انتشارات دانشگاه؛ ۱۳۴۵ ش.
«فهرس المخطوطات العربیّة فی مکتبة الاوقاف العامّة فی البغداد»؛ عبداللّه الجبوری؛ بغداد؛ الدّار الوطنیة؛ ۱۹۷۴ م.
«مفتاح الکنوز فهرست مخطوطات عربی کتابخانه خدابخش اورنبیل پتنه هند»؛ بی‌نا؛ بی‌جا؛ ۱۹۶۵ م.